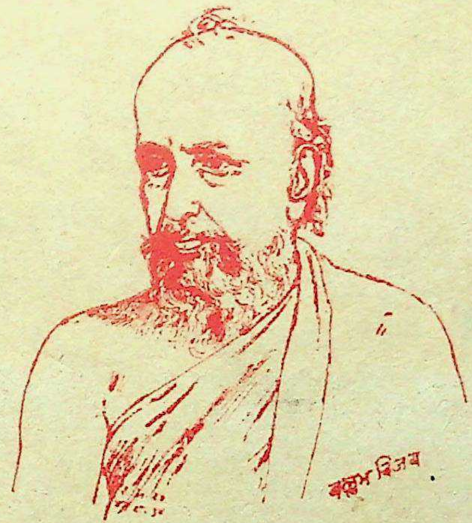


श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

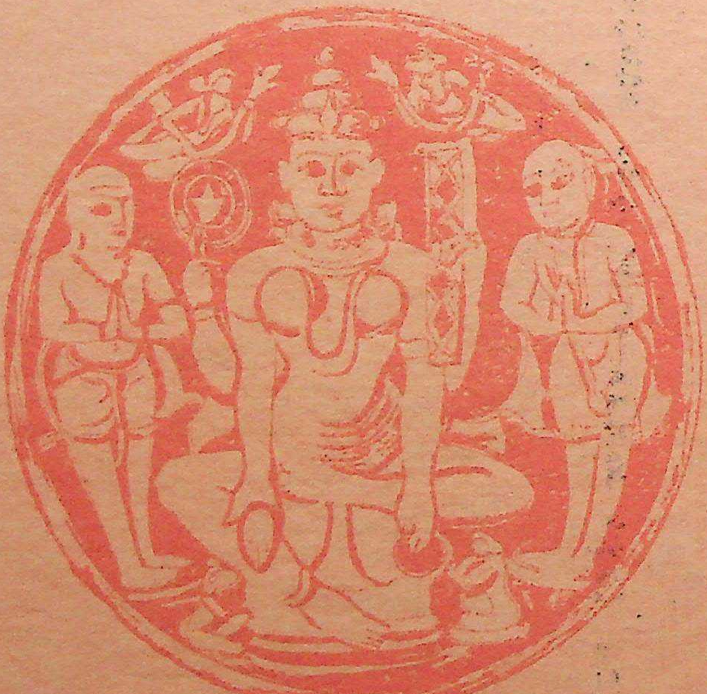
संग्रहालय पुस्तकालय
प्रो० बी० एन० पुरी
संग्रह

શ્રી
મહાવીર જૈન
વિદ્યાલય
મુંબઈ

7598

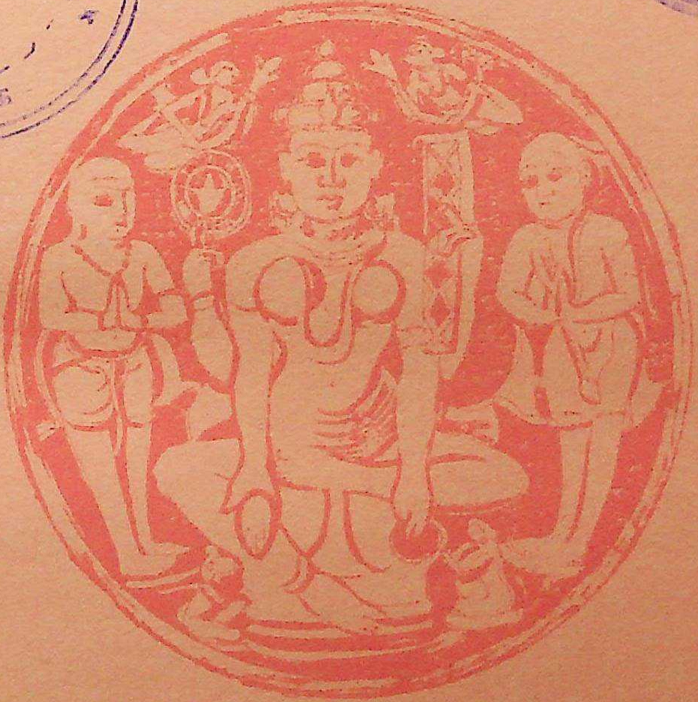
श्री महावीर जैन विद्यालय प्रकाशन

श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

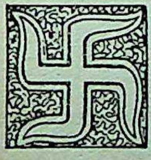


राज्य संग्रहालय पुस्तकालय
प्रो० बी एन० ...
संग्र...
लखनऊ

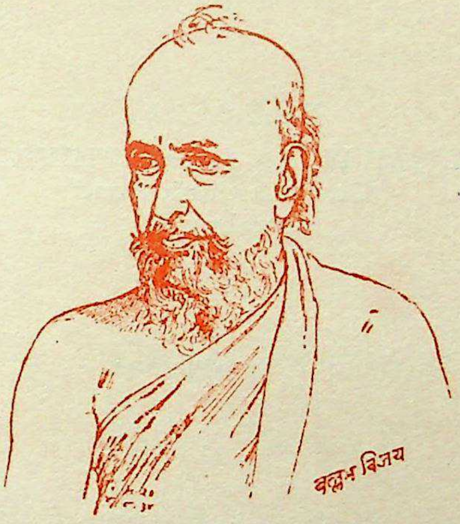
State Museum Library
7598
Lucknow



श्री महावीर जैन विद्याळय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ



પૂજ્ય આચાર્ય શ્રી વિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ



श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય પ્રકાશન

SHRI MAHAVIR JAINA VIDYALAYA GOLDEN JUBILEE VOLUME

PART I

Published by
SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA
Gowalia Tank Road
Bombay 26

1968

Price : Rs. 35

PRINTED IN INDIA
By V. P. Bhagwat at Mouj Printing Bureau, Khatau Wadi, Bombay 4 and
Published by Chandulal Vardhman Shah, Manubhai Gulabchand Kapadia and
Jayantilal Ratanchand Shah, Hon. Secretaries, Shri Mahavira Jaina Vidyalaya,
Gowalia Tank Road, Bombay 26.

सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्राणि मोक्षमार्गः।

સોનેરી અવસર

(પ્રકાશકનું નિવેદન)

નવયુગપ્રવર્તક આચાર્યપ્રવર પરમપૂજ્ય શ્રી વિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજની પ્રેરણા અને શ્રીસંઘના પુરુષાર્થથી, સને ૧૯૧૫માં, મુંબઈમાં, મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની સ્થાપના થઈ હતી. ઉચ્ચ શિક્ષણમાં આગળ વધવા ઇચ્છતાં આપણાં જરૂરિયાતવાળાં વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને આર્થિક તેમ જ બીજી સવલતો આપવાનો વિદ્યાલયનો મુખ્ય હેતુ છે. સાથે સાથે જૈન સાહિત્યના પ્રકાશનનું પણ એનું એક ધ્યેય રહ્યું છે.

આપણી ઊછરતી પેઢી, ઉચ્ચ શિક્ષણના વિકાસમાં, ઇતર સમાજોથી પાછળ ન રહી જાય એ માટે ત્યારે પ્રયત્ન કરવાની ખાસ જરૂરી હતી. વિદ્યાલયની સ્થાપનાથી એ જરૂરિયાત, અમુક અંશે છતાં નોંધપાત્ર પ્રમાણમાં, પૂરી થઈ શકી છે. ૧૯૪૬થી વિદ્યાલયની શાખાઓની સ્થાપનાની શુભ શરૂઆત થઈ અને શ્રીસંઘના સક્રિય સહકારથી અમદાવાદ, પૂના, વડોદરા અને વલ્લભવિદ્યાનગરની શાખાઓ અસ્તિત્વમાં આવી, જેને લીધે વિદ્યાલયની ધ્યેયસિદ્ધિમાં વધારે વેગ આવ્યો એમ એની અત્યાર સુધીની કાર્યવાહીની વિગતો જોતાં કોઈ ને પણ લાગ્યા વગર નહિ રહે.

પાંચ દાયકા કરતાં પણ વધુ લાંબા સમય દરમ્યાન, આપણા ઉમંગી અને બુદ્ધિશાળી વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને પ્રોત્સાહન આપીને, ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રસાર દ્વારા જૈન સમાજને સમૃદ્ધ તથા શક્તિશાળી બનાવવા માટે વિદ્યાલયે જે કંઈ વિનમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે તે સુવિદિત છે. અત્યાર સુધીમાં વિદ્યાલય વિનયન, વિજ્ઞાન, વાણિજ્ય, ઇજનેરી, દાક્તરી, ખેતીવાડી, કાયદાશાસ્ત્ર વગેરે વિષયોના ૧,૨૧૩ સ્નાતકો દેશ અને સમાજને ભેટ આપી શક્યું, પોતાની મર્યાદા કે પરિસ્થિતિને કારણે અધૂરા અભ્યાસે છૂટા થયેલા પંદરસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થીઓને વિદ્યાલયના એમના અભ્યાસકાળના પ્રમાણમાં સહાય કરી શક્યું, તેમ જ ત્રણસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થિનીઓને ઉચ્ચ શિક્ષણ માટે નોંધપાત્ર પૂરક સહાય આપી શક્યું તે આ પ્રયાસ અને સમાજના ઉદાર સહકારને આભારી છે. સાહિત્ય-પ્રકાશનના ક્ષેત્રે પણ વિદ્યાલયે પોતાનો યથાશક્તિ ફાળો આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે; અને છેલ્લે છેલ્લે, આપણા બધાય પવિત્ર મૂળ આગમ ગ્રંથોને, અત્યારની

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસંઘ અને વિદ્યાલયના સંચાલકો સંતોષ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫માં વિદ્યાલયની આવી યશસ્વી કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂરાં થયાં. શ્રીસંઘ માટે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે સુવર્ણમહોત્સવ ઊજવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ ઉજવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રમોદ કરીને સંતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ સુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સધ્ધર બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિસ્તાર અને સાહિત્યપ્રકાશન બન્ને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સંસ્થાની શક્તિ અને સંપત્તિમાં વધારો થાય તો જ બર આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુક્ત મુદ્દાને ધ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી. આ યોજના બે ભાગમાં વહેંચાયેલી છે : પહેલું, એકવીસ લાખ રૂપિયા જેટલો સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો; અને બીજું, ઉચ્ચ કોટિની સાહિત્યસામગ્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો. સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોમાં અમારા સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિષ્ઠાભર્યો અને અવિરત સહકાર આપ્યો અને અમારા આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસંઘે જે ઉદારતાભર્યો જવાબ આપ્યો એની વિગતો આહ્‌લાદક અને ઉત્સાહમાં અભિવૃદ્ધિ કરે એવી છે. પણ અહીં તો સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગમાં જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિનાં જુદાં જુદાં અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો, પ્રાચીન શિલ્પ અને ચિત્રકળાનું મહત્ત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યાં છે.

ગ્રંથોનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્રણની તેમ જ બીજી બધી સગવડ હોય પણ વિદ્વાનોનો સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય બને જ નહિ. કામોની ભીડ અને સમયની તંગીના અત્યારના જમાનામાં સહૃદય, નિષ્ણાત અને નામાંકિત વિદ્વાનોનો સાથ મળી રહેવો કંઈ સહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય હંમેશા આ બાબતમાં ભાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૧માં વિદ્યાલયનો રજતમહોત્સવ ઊજવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ "રજતમહોત્સવ ગ્રંથ" વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સંસ્થાના આદ્યપ્રેરક આચાર્યદેવના પરમ ઉપકારના સ્મરણ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ "આચાર્ય શ્રી વિજય-વલ્લભસૂરિ સ્મારક ગ્રંથ" વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કેવી મમતાભરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંમાગી ઉદાર સહાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

ભૂતકાળના આ આહ્‌લાદક અને પ્રોત્સાહક અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સંપર્ક સાધવો શરૂ કર્યો; અને, અમને કહેતાં આનંદ થાય છે કે, અમે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પાસે રૂબરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વજનોની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમળકાપૂર્વક વધાવી લીધા : વિદ્યાલયના નામ અને કામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનું જ, આ સુપરિણામ હતું. વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અંતે, સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના સંપાદન માટે જુદા જુદા વિભાગોની સોંપણી સાથે, નીચે મુજબ એક સંપાદક-મંડળ રચવામાં આવ્યું :

(૧) ડૉ૦ એ૦ એન૦ ઉપાધ્યે – કોલ્હાપુર; સંપાદક : પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત સાહિત્ય.

(૨) ડૉ૦ હરિવલ્લભ ચુનીલાલ ભાયાણી – અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રાચીન ગુર્જર સાહિત્ય.

(૩) પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા – અમદાવાદ; સંપાદક : દર્શન અને ધર્મ.
(૪) ડૉ૦ ભોગીલાલ જે૦ સાંડેસરા – વડોદરા; સંપાદક : ઇતિહાસ અને પુરાતત્ત્વ.
(૫) ડૉ૦ ઉમાકાન્ત પ્રે૦ શાહ – વડોદરા; સંપાદક : શિલ્પ-સ્થાપત્ય અને કળા.
(૬) શ્રી જયભિખ્ખુ – અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રકીર્ણ (સામાજિક, ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિબંધ વગેરે)
(૭) ડૉ૦ રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ – મુંબઈ.
(૮) શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ – અમદાવાદ.
(૯) શ્રી કાન્તિલાલ ડાહ્યાભાઈ કોરા – મુંબઈ; મંત્રી : સંપાદક-મંડળ.

સંપાદક-મંડળની રચનાનું કામ પૂરું થયા બાદ ગ્રંથમાં આપવાનાં લેખો તથા ચિત્રોની પસંદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સંપાદક-મંડળની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા૦ ૨૦-૯-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમાં બધાય વિદ્વાનો હાજર રહ્યા હતા. ત્યાં જ લંબાણથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અંતે ગ્રંથની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી.

આ પછી દેશના જુદા જુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમંત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનતિ કરવામાં આવી. અમને કહેતાં ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્યાલય જેવી નામાંકિત સંસ્થા તથા વગદાર સંપાદક-મંડળને શોભે એવો સારો મળ્યો છે. સાથે સાથે ગ્રંથસ્થ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂજ્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિવર્ય શ્રીપુણ્યવિજયજીના પોતાના સંગ્રહની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય ભંડારોની જોઈએ તે સામગ્રી આ ગ્રંથ માટે સુલભ બની ગઈ. જામનગરના અંચલગચ્છના ભંડારનો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે.

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સંપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા. હવે ગ્રંથનું મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલાં સંપાદક-મંડળ એ બધી સામગ્રીનું સંકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું. એટલે આ માટે સંપાદક-મંડળની બીજી સભા તા૦ ૨૭–૬–૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામાં વિદ્યાલયના મકાનમાં બોલાવવામાં આવી અને આ અંગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું.

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અંતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથનો પહેલો ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતાં અમે ખૂબ જ આહ્લાદની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ. આ ગ્રંથના આકાર-પ્રકાર અંગે કે એમાંની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અંગે, અમે કંઈ કહીએ એના કરતાં ગ્રંથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે. અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ ઇચ્છીએ છીએ કે વિદ્યાલયે એના 'રજત-મહોત્સવ ગ્રંથ' તેમ જ 'આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસૂરિ સ્મારક ગ્રંથ' દ્વારા સ્વચ્છ, સુઘડ મુદ્રણકાર્યની તથા તંદુરસ્ત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારપ્રેરક મૌલિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણાલિકા પાડી છે તેનું આ ગ્રંથમાં પણ પૂરેપૂરું જતન થયું હોય.

આ ગ્રંથ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વ યશ ગ્રંથના વિદ્વાન સંપાદક-મંડળને ઘટે છે. વિદ્યાલય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓશિંગણ બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોથી આભાર માનવાનું અમારું ગજું નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાલય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે.

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમાં પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, જામનગરના શ્રી અંચલગચ્છના જ્ઞાનભંડાર, પૂજ્યપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સંગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાડાના વિમળગચ્છના ભંડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો સમગ્ર સંગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પૂજ્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી. શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકારનું સ્મરણ કરીને જ સંતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે. ‘મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો’ નામે લેખમાં આપવામાં આવેલ છ છબીઓના બ્લૉકો મુંબઈના પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમે વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મૌજ પ્રિન્ટિંગ બ્યૂરોએ ખૂબ ખંત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને સુઘડ મુદ્રણ કરી આપ્યું છે; તે માટે શ્રી ભાગવતબંધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી શંકરરાવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કુ૦ કલ્પનાબેન દેસાઈ, પં૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, પં૦ હરિશંકર અં૦ પંડ્યાના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણકાર્યમાં સહકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામાં અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે. એ સર્વેનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમાં વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાનાં છે. એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનું પ્રકાશન પણ તરતમાં જ કરવામાં આવનાર છે. આ બીજા ભાગ અંગે અમારે જે કંઈ કહેવું છે તે અમે એમાં કહીશું.

આ પ્રકાશનમાં જે કાંઈ ક્ષતિ રહી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ રહી ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ.

આટલા પ્રાસંગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસંઘના કરકમળમાં ભેટ ધરીએ છીએ, અને આવો ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો સોનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અંગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ
મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા
જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ
માનદ મંત્રીઓ
શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય

ગોવાળીઆ ટૅન્ક રોડ
મુંબઈ ૨૬
પોષ શુક્લ પૂર્ણિમા : વિ૦ સં૦ ૨૦૨૪
તા૦ ૧૫-૧-૧૯૬૮

Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee; and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India; and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākrit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature; and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon; and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

First Volume containing the texts of the *Nandī-sūtra* and *Anuyogadvāra-sūtra* is ready. The Second Volume consisting of the *Prajnāpanā* is in the press.

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here. The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material; and it has been warmly received both in India and outside. Lately, a revised edition of the *Kāvyānuśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya; and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics.

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965. While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume. Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars. The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general. This Volume contains papers in three different languages : in Gujarāti, in Hindī and in English. They cover topics from various branches of study. Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakuśala, Hemacandra, Yaśovijaya, Megharāja, Hemaratna and others; as well as on some topics connected with the works like the *Pramāṇamīmāṁsā*, *Yogabindu*, *Pārasīka-prakāśa*, *Vasudhārādhāraṇī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavatī-sūtra*. Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *pariṇāma*, *anekānta*, *kāla* etc. have been dealt with in some of the articles. In some essays are discussed Jaina dogmatical topics like *prāyaścitta*, *saṁlekhanā*, etc. Some papers are occupied with the study of Prākrit philology and Jaina literature. There are others dealing with Jaina history, art and archaeology. The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jaina manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence.

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers. Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work. Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume : they have earned hereby the *puṇya* of Jñānārādhanā. I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V. SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm. Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project; and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him. We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press.

Dhavalā
VIII, Rajarampuri
Kolhapur : 1-1-1968

A. N. UPADHYE

SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

Golden Jubilee Volume

Editorial Board

DR. ADINATH NEMINATH UPADHYE, M.A., D.Litt.
PT. DALSUKHBHAI MALVANIA
DR. BHOGILAL J. SANDESARA, M.A., Ph.D.
DR. UMAKANT P. SHAH, M.A., Ph.D.
DR. HARIVALLABH C. BHAYANI, M.A., Ph.D.
DR. RAMANLAL C. SHAH, M.A., Ph.D.
SHRI 'JAYABHIKHKHU'
SHRI RATILAL DIPCHAND DESAI
SHRI KANTILAL D. KORA, M.A. (*Secretary*)

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

સંપાદક મંડળ

ડૉ૦ આદિનાથ નેમિનાથ ઉપાધ્યે, એમ.એ., ડી.લિટ.
પં૦ દલસુખભાઈ માલવણિયા
ડૉ૦ ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી.
ડૉ૦ ઉમાકાન્ત પ્રે૦ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.
ડૉ૦ હરિવલ્લભ ચુ૦ ભાયાણી, એમ.એ., પીએચ.ડી.
ડૉ૦ રમણલાલ ચી૦ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.
શ્રી 'જયભિખ્ખુ'
શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ
શ્રી કાન્તિલાલ ડાહ્યાભાઈ કોરા, એમ.એ. (મંત્રી)

અનુક્રમણિકા

ગુજરાતી વિભાગ

૧. હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન	રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભો૦ જે૦ વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧
૨. ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રંથને આધારે મૂળ સ્થાન	મુનિશ્રી જંબૂવિજયજી	૧૧
૩. પ્રમાણમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા	ડૉ૦ જિતેન્દ્ર જેટલી, એમ.એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, દ્વારિકાધીશ એકેડેમી, દ્વારિકા	૧૪
૪. આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો	પં૦ દલસુખભાઈ માલવણિયા, ન્યાયતીર્થ, અધ્યક્ષ, લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦
૫. સત્-અસત	ડૉ૦ પં૦ સુખલાલજી સંઘવી, ડી. લિટ. અને ડૉ૦ નગીનદાસ શાહ, એમ. એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ લા. દ. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૪૪
૬. અહિંસા પરમો ધર્મઃ	ઉપેન્દ્રરાય જ. સાંડેસરા	૪૯
૭. પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ	મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા	૫૬
૮. અંતરાત્મદર્શન	ફત્તેહચંદ ઝવેરભાઈ શાહ	૬૪
૯. યોગબિન્દુના ટીકાકાર કોણ ?	મુનિશ્રી જંબૂવિજયજી	૬૮
૧૦. સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજ્ઞાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ	ડૉ૦ ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરા, એમ. એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૭૨
૧૧. વડનગરનો નાગર જૈન સંઘ	પં૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક, પ્રાકૃત ટેક્સ્ટ સોસાયટી, વારાણસી	૭૯
૧૨. પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ	કનૈયાલાલ ભાઈશંકર દવે	૯૫
૧૩. શત્રુંજયમાહાત્મ્યનાં ભૌગોલિક તત્ત્વો	ડૉ૦ અમૃત પંડ્યા, એમ.એ., પીએચ.ડી., પુરાતત્ત્વવિદ્, વલ્લભવિદ્યાનગર	૧૦૨

૧૪. અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય	ડૉ૦ હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ, ભો. જે. વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧૦૫
૧૫. ઘોઘાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો	ડૉ૦ કાન્તિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરા, એમ.એ., એલએલ.બી., પીએચ.ડી. અને ડૉ૦ નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય, એમ.એ., પીએચ.ડી., એચ. કે. આર્ટ્સ કૉલેજ, અમદાવાદ	૧૧૧
૧૬. અંબડકથાના આંતરપ્રવાહો	ડૉ૦ સોમાભાઈ પારેખ, એમ.એ., પીએચ. ડી., પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૧૧૮
૧૭. કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી	દુલેરાય કારાણી	૧૨૪
૧૮. ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ	ડૉ૦ શિવલાલ જેસલપુરા, એમ. એ., પીએચ.ડી., આચાર્ય, દેસાઈ સી. એમ. કૉલેજ, વિરમગામ	૧૩૦
૧૯. ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો	પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ, બી. કૉમ.	૧૩૫
૨૦. સ્થૂલિભદ્રવિષયક ત્રણ ફાગુકાવ્યો	પ્રા૦ જયંત કોઠારી, એમ.એ., સિટી આર્ટ્સ કૉલેજ, અમદાવાદ	૧૪૭
૨૧. યશોવિજયની કવિતા	પ્રા૦ હસિત હ૦ બૂચ, એમ.એ., આચાર્ય, ધર્મેન્દ્રસિંહજી આર્ટ્સ કૉલેજ, રાજકોટ	૧૬૦
૨૨. આણંદસંધિ	પં૦ રમણીકવિજયજી મહારાજ	૧૬૬
૨૩. વાચક મેઘરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત	ડૉ૦ રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., સેન્ટ ઝેવિયર્સ કૉલેજ, મુંબઈ	૧૭૩
૨૪. અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર ઝીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ	ડૉ૦ જનક દવે, એમ. એ., પીએચ. ડી. કિશનચંદ ચેલારામ કૉલેજ, મુંબઈ	૧૯૬
૨૫. મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો	પ્રા૦ વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય, એમ.એ., ભાવનગર	૨૦૪
૨૬. 'પારસીક પ્રકાશ' નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય	પં૦ બેચરદાસ જીવરાજ દોશી, રિસર્ચ પ્રોફેસર, લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦૯
૨૭. નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય	ડૉ૦ હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી, એમ. એ., પીએચ. ડી., અધ્યક્ષ, ભાષાશાસ્ત્ર, ગુજરાત યુનિવર્સિટી	૨૧૯
૨૮. ગુજરાતનું લોકજીવન	ડૉ૦ મંજુલાલ ર૦ મજમુદાર, એમ.એ., પીએચ.ડી.	૨૨૩
૨૯. ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ	ડૉ૦ પ્રભાશંકર રા૦ તેરૈયા, એમ.એ., પીએચ.ડી., ભાષારત્ન	૨૩૦

૩૦. ઇત્થીપરિન્ના	ડૉ૦ લુડ્વીગ આલ્સડૉર્ફ, સેમિનાર ફૉર ઇન્ડિયન કલ્ચર, હામબર્ગ; અનુ૦ : ડૉ૦ અરુણોદય જાની, એમ.એ., પીએચ.ડી. રીડર ઇન સંસ્કૃત, ફેકલ્ટી ઑફ આર્ટ્સ, મ૦ સ૦ યુનિવર્સિટી, વડોદરા	૨૩૭
૩૧. જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા	ડૉ૦ નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ, એમ. એસસી., પીએચ. ડી., આચાર્ય, સાયન્સ કૉલેજ, કપડવંજ	૨૬૧
૩૨. હઠાસિંહનું દહેરું	રવિશંકર મ૦ રાવળ	૨૬૮
૩૩. વિરાહણીનો એક અનુભાવવિશેષ	પ્રા૦ હીરાબહેન રા૦ પાઠક, એમ. એ., અધ્યાપક, એસ.એન.ડી.ટી. યુનિવર્સિટી	૨૭૨
૩૪. જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા : ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ	આચાર્ય મુનિ શ્રીજિનવિજયજી, પુરાતત્ત્વાચાર્ય, અધ્યક્ષ, રાજસ્થાન, પ્રાચ્યવિદ્યા-પ્રતિષ્ઠાન, જોધપુર	૨૮૬
૩૫. પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો	આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી	૩૦૩
૩૬. મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો	સરયૂ વિનોદ દોશી, એમ.એ.	૩૩૧

हिंदी विभाग

१. भारतीय दर्शनमें आत्मवाद	साध्वी श्री निर्मलाश्री, एम. ए.	१
२. जैन धर्मका प्रसार	डॉ० के० रिषभचन्द्र, एम. ए., पीएच. डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्यामंदिर, अमदाबाद	८
३. खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ	अगरचंद नाहटा : भँवरलाल नाहटा	२५
४. दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन	पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री आचार्य, स्याद्वाद दिगम्बर जैन महाविद्यालय, वाराणसी	३७
५. ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैन मूर्ति-निर्माता एव महाकवि रइधू	डॉ० राजाराम जैन, एम. ए., पीएच.डी., एच. डी. जैन कॉलेज, आरा	४३
६. मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र	भँवरलाल नाहटा	४९
७. अपभ्रंश-साहित्य	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए., पी.एचडी.	६५
८. जैन पुराण साहित्य	डॉ० के. ऋषभचन्द्र, एम. ए., पीएच.डी., सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्यामंदिर, अमदाबाद	७१
९. पारसनाथ किलाके जैन अवशेष	डॉ० कृष्णदत्त बाजपेयी, अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति और स्थापत्य विभाग, सागर युनिवर्सिटी	८१

English Section

1.	*A Comparative Study of the Jaina and the Sāṁkhya-Yoga Theories of Pariṇāma*	Dr. Indukala H. Jhaveri, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, H. K. Arts College, Ahmedabad	1
2.	*Anekānta and Madhyamā-Pratipad*	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D.Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3.	*Svabhāvavāda (Naturalism): A Study*	Dr. V. M. Kulkarni, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Govt. Arts College, Amravati	10
4.	*The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition*	Dr. K. K. Dixit, M.A., Ph.D., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	21
5.	*Vasudhārā-dhāraṇī: A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat*	Dr. Padmanabh S. Jaini, M.A., Ph.D., Prof. of Pali, University of Michigan, U. S. A.	30
6.	*'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature*	Dr. Gustav Roth, Indologisches Seminar Universitā, Göttingen, Germany	46
7.	*Nature of Time*	Dr. Nagin J. Shah, M.A., Ph.D., Deputy Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	63
8.	*The Religious' Prāyaścittas according to the old Jaina Ritual*	Dr. Madame Colette Cailat, 92, Sevres, France	88
9.	*Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā*	Prof. K. H. Kamdar, M.A., Baroda	118
10.	*Rāmagiri in Jaina Literature*	Dr. V. V. Mirashi, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Nagpur University	124
11.	*Jainism in Ancient Bengal*	Dr. R. C. Majumdar, M.A., Ph.D., Ex-Vice Chancellor, University of Dacca	130
12.	*On Saṁlekhanā or Suspension of Aliment*	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D. Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13.	*Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow*	R. C. Sharma, M.A. Asstt. Curator, Archaelogical Section State Museum, Lucknow	143
14.	*Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era*	Dr. Baij Nath Puri, M.A., B. Litt (oxon); D. Phil (oxon). Professor of Indian History & Cultire National Academy of Administration, Mussoorie	156

15.	*Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya*	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	162
16.	*The Kuvalayamālā and Modern Scholarship*	Dr. A. N. Upadhye, M.A., D. Litt., Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur	170
17.	*Jainism in Jayantbhaṭṭa's Āgamaḍambara*	Dr. Anantlal Thakur, M.A., Ph.D., Prof. Institute of Jainology, Vaishali	175
18.	*Genuineness of Uttarādhyayanasūtra IX. 34–36*	Prof. J. P. Thaker, M.A., Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M. S. University, Baroda	179
19.	*Sanskrit Nāka-s : Gothic Nĕhw-s*	Prof. Dr. Vittore Pisani, Universita, Degli Studi Di Milano	185
20.	*The Non-inflected Genitive in Apabhraṁśa*	Dr. S. N. Ghosal, M.A., D. Phil., Calcutta University	187
21.	*Some Interrogative Particles in Prākrit*	Prof. L. A. Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22.	*Hemacandra and the Linguistic Tradition*	Dr. Prabodh B. Pandit, M.A., Ph.D., Head of the Linguistic Deptt., Delhi University	210
23.	*Glimpses of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh*	M. L. Nigam, M.A., A.M.A. (Lond.), F.R.A.S, Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24.	*Sindhu-deśa of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)*	Dr. Yogendra Mishra, M.A.,Ph.D. Head of the Deptt. of History, Patna College, Patna	221
25.	*The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources*	Dr. Ramesh N. Jani, M.A., Ph.D. Prof. and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26.	*A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra*	Dr. J. C. Sikdar, M.A., D.Litt., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	233
27.	*Ancient Indian Palace Architecture*	Dr. V. S. Agrawala, D.Litt.	242
28.	*Mālādevī Temple of Gyāraspur*	Dr. Krishna Deva, M.A., Ph.D., Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U.P.)	260

29. *Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala, and Kapila)* — Dr. Satya Ranjan Banerjee 270

30. *Jaina Bronzes in the Patna Museum* — Dr. Hari Kishore Prasad, M.A., Ph.D. Asstt. Curator Patna Museum, Patna 275

31. *Some Early Jaina Temples in Western India* — M. A. Dhacky, Research Associate, The American Academy of Benares Varanasi 290

32. *New Documents of Jaina Paintings* — Dr. Moti Chandra, M.A., Ph.D., (Lond.), Director, Prince of Wales Museum of Western India, Bombay; Dr. Umakant P. Shah, M.A., Ph.D., Deputy Director & Head of the Ramayana Department, Oriental Institute, M. S. University, Baroda Editor, Journal of the Indian Socety of Oriental Art. 348

चित्र परिचय

મુખચિત્ર : પૂજ્ય આચાર્યપ્રવર શ્રીવિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ

गुजराती विभाग

૧ વિક્રમના ૧૮ મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરૈના, રાજસ્થાન)માં વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિજ્ઞપ્તિપત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ ૮૦

૨–૩ વડનગરના નાગર ગૃહસ્થ આંબાએ વિ. સં. ૧૫૪૭માં લખાવેલ સચિત્ર કલ્પસૂત્રના પ્રશસ્તિવાળા અંતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ ૮૧

૪ તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ ૩૦૪

૫ તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ ૩૦૫

૬–૧૧ ચિત્ર – ૧ : બે ગોળાકાર સુશોભનો, કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

ચિત્ર – ૨ : બાહુબલી, કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

ચિત્ર – ૩ : ચતુર્ભુજાદેવી, મહાબન્ધ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૭૨.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

ચિત્ર – ૪ : સિંહાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ. કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

ચિત્ર – ૫ : અંબિકા, કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

ચિત્ર – ૬ : સવર્ણુ યક્ષ (?), કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

हिन्दी विभाग

१–४ वि. सं. १८६७ में, मेडतेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम–गुजरात)-स्थित तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिको भेजे गये विज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग ५६-५७

English Section

1 Pedestal of the image of Lord Mahāvīra dated S. 299 (No. J. 2, State Museum, Lucknow)
Detail of the inscription giving date on Fig. 1
2 Jaina Image from Mathura (J. 139, State Museum, Lucknow)
3 Colossal Jaina Image from Mathura (No. JO. 72, State Museum, Lucknow)
4 Tīrthaṅkara Image (No. J. 121, State Museum, Lucknow)
5 Jaina Image from Laharpur (No. O. 181, State Museum, Lucknow)
6 Jaina Image (J. 119, State Museum, Lucknow)
7 Jaina Image from Mathura (No. J. 104, State Museum, Lucknow)
8 Image of Varddhamāna from Mathura, d. G. E. 113 (No. J. 36, State Museum, Lucknow)
9 Part of a Parikara, Jaina Image (No. J. 89, State Museum, Lucknow)
10 Jaina Image (No. 48.184, State Museum, Lucknow)
11 Jaina Image (No. 49.199, State Museum, Lucknow)
144-145

Fig. 1 Image of Puṇḍarīkasvāmī, Śatruñjaya (d. V. S. 1064)
Fig. 2 Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruñjaya (d. V. S. 1131)
Fig. 3 Image of Mahiṣamarddinī, Śatruñjaya (d. V. S. 1371)
Fig. 4 Sculpture representing Minister Samarasiṁha and his wife (d. V. S. 1414)
Fig. 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya
168-169

1 Yakṣiṇī from Mathura, 2nd Century A. D.
2 Pedestal of the image of Munisuvrata
3 Image of Tīrthaṅkara from Sitapur, Gupta Period
4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tīrthaṅkara, 9th Century A. D., Sarai Aghat (Etah)
5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A. D)
216-217

ચિત્ર પરિચય : એકવીસ

1 South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur
2 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
3 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
4 Ardhamaṇḍapa (Entrance Porch), Mālādevī Temple, Gyāraspur
5 Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur
6 A Pillar of the Mahāmaṇḍapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur

264-265

Fig. 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā
Fig. 2 Detail of upper part of bronze Āsoka-tree from Chausā
Fig. 3 Ṛṣabhanātha, bronze from Chausā
Fig. 4 Pārśvanātha, bronze from Chausā
Fig. 5 Ṛṣabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā
Fig. 6 Pārśvanātha in a shrine from Aluārā
Fig. 7 Ambikā, bronze from Aluārā
Fig. 8 Ṛṣabhanātha, bronze from Aluārā

280-281

1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia
2 The Śikhara and the Phāṁsanā, Mahāvīra Temple, Osia
3 The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia
4 Toraṇa, Mahāvīra temple, Osia
5 South facade, Devakulikā No. 1, Mahāvīra temple, Osia
6 Devakulikā No. 5, Mahāvīra temple, Osia
7 Devakulikā Nos. 2 and 4, Mahāvīra temple, Osia
8 A pillar, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
10 East face, Mahāvīra temple, Ghanerav
11 South face, Mahāvīra temple, Ghanerav
11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav
12 Mukhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
13 Samatala Vitāna, Mukhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
15 A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerau
16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
17 Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Sewadi
18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadi
19 Back view, Neminātha temple, Nadol
20 Back view, Mūlaprāsāda, Parśvanātha temple, Sadri
21 Back view of the Śikhara, Parśvanātha temple, Sadri

22 Gūḍhamaṇḍapa, West face, Parśvanātha temple, Sadri
23 Mūlaprāsāda temple of Padmaprabha, Nadol
24 Mūlaprāsāda with Guḍhamaṇḍapa, temple of Padmaprabha, Nadol **336-337**

Coloured Plates

Fig. I. Birth of Mahāvīra, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
Fig. II. Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge, Folio 153A, *Śatruñjaya Māhātmya*, c. 1420 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
Fig. III. Vajra in his cradle, Folio 107A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
Fig. IV. Marriage of Candraprabha, Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
Fig. V. Dancers and Musicians, Folio 7B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
Fig. VI. Six Leśyas, Folio 23 A, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A. D.
Fig. VII. Some episodes from the story of Jayaghoṣa, Folio 40A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A.D.. Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Metārya, Folio 52B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A.D., Devasano Pado Bhaṇḍāra
Fig. IX. Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned into a Hindu monk, Folio 69 B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A. D.
Fig. X. Installation ceremony of Bharata Cakravartin, Folio 198 A, *Jambudvīpa-prajñapti-prameya-ratnamañjūṣā-ṭīkā*, c. 1606 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 1 **Birth of Mahāvīra, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* 1346 A.D.**
Fig. 2 **Fourteen dreams of Devānandā, Folio 3A, *Kalapa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji**
Fig. 3 **Kalakācārya with four-handed Indra, Folio 132 A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D.**
Fig. 4 **Kālaka and Garddabhila, Folio 43, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji**
Fig. 5 **Defeat and captivity of Garddabhila, Folio 12B, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D.**

Fig. 6 Vārṣikīdāna and Dīkṣā of Śāntinātha, Folio 111A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A.D. (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 7 (Upper panel) Bhīma holding court, (Lower panel) Bhīma consulting his queen, Folio 2 B, *Damayantī-kathā-campū*, 1400-1425 A.C., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttarādhyayana-sūtra*, 1492 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 9 Keśī and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttarādhyayana-sūtra*, 1492 A.D.

Fig. 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayji

Fig. 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena, Folio 24B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D.

Fig. 12 Game of *Gendi-daḍā*, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D., Collection of Anchalagaccha, Jamnagar

Fig. 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D.

Fig. 14 Yakṣa on Rāmagiri, Folio 4B, *Meghadūta*, dated 1669 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 15 The lamentation of Rati, Folio 24A, *Kumārasambhava*, dated 1644 A. D., Collection of L.D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 17 The Jewels of Vāsudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D.

Fig. 18 Representation of the *Siddhaśilā*, Folio 33B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D.

Fig. 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D.

Fig. 20 Illustrations of *Saṁsthānas*, Folio 17A, *Saṁgrahaṇī Sūtra*, dated 1587 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 21 Detail of Fig. 23 (Middle panel enlarged)

Fig. 22 Obstacles in the ways of monks, Folio 4B, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A. D.

Fig. 24 Incident from the story of Bāhubali, Folio 10A, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D., Devasano Pado Bhanḍāra, Ahmedabad

Fig. 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D.

Fig. 26 The story of *Araṇikāputra*, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadeśamālā*, dated 17th or early 18th century A. D.

Fig. 27 Detail from the *Vijñaptipatra* from Sirohi, dated 1737 A. D., National Museum, New Delhi

Fig. 28 An illustration from *Durgā-Saptaśatī*. Folio 5A, *Durgā-Saptaśatī*, written in Surat, dated 1719 A. D., Prince of Wales Museum, Bombay

Fig. 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-veli*, c. 1650 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 30 An incident from the life of Muni Ārdrakumāra, Folio 11B, *Ārdrakumārarāsa*, late 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Saṁgrahaṇī-sūtra*, dated 1650 A.D., Collection of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Saṁgrahaṇī-sūtra*, c. 1675 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha, Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

Fig. 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A. D., Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad

Fig. 36 An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c. 17th century A. D., Prince of Wales Museum, Bombay

Fig. 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā*, c. 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavjiayaji

Fig. 38 Nala driving the chariot of Ṛtuparṇa, *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 39 An illustration from the *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig. 40 Vīrasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarājā-Rāsa*, Poona, dated 1812 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

400-401

On the Cover

'Śāntināthji' from an old manuscript of *Śrī Śāntināthcaritra*, S. 1453 (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

ગુજરાતી વિભાગ

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

ભારતનાં પ્રાચીન ચિંતકોમાં વૈદિક-જૈન-બૌદ્ધમાં આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ૦ સ૦ ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિષે પંડિત ડૉ૦ સુખલાલજીએ તેમનાં ઠક્કર વસનજી વ્યાખ્યાનોમાં યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરંપરામાં ઊતરી આવી છે તેમાંથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું તરી આવે છે. જન્મે, સંસ્કારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પંડિત યાકિની મહત્તરા નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને યાકિનીમહત્તરાસૂનુ નામે પ્રસિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ લીધું,—એ કલ્પનાને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનઘટના છે. એ પ્રસંગ વિષેની કથામાં જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ઘણું વધારે હોવું જોઈએ એમ ઐતિહાસિક પ્રતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પંડિત ડૉ૦ સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામાં આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલસ્પર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને ‘ સમદર્શી ’ એવું બિરુદ આપ્યું છે. આ સમદર્શીપણું આચાર્ય હરિભદ્રમાં અનુભવની કઈ ભૂમિકામાંથી, જ્ઞાનના કયા ક્ષેત્રમાંથી ઉદ્ભવ્યું સંભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે; જો કે પંડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી બીજું કાંઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી; ફક્ત મારી પોતાની સમજ માટે આ એક પ્રકારનું સ્પષ્ટીકરણ છે.

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામાં જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે.

લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુષ્ક થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુષ્કતા અને કર્કશતા એનું લક્ષણ બને એ આવશ્યક ગણાય; છતાં આ તર્કવ્યાયામનું પણ જીવનલક્ષ્ય

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

હોય છે; અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું. ફિલસૂફીના ઇતિહાસમાં અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે. તે વિષે અનેક ‘ગ્રહોને’ કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કષાયથી કલુષિત થયેલી આવી તર્કપરંપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી; તો વળી કેવળ શ્રદ્ધાના જોરે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્થક ગણતા નથી. આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યંજિજ્ઞાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સંતોષ આપે એવો હોય એ ઇષ્ટ છે! આનું સ્પષ્ટ ભાન શ્રી હરિભદ્રસૂરિને દાર્શનિક તર્કજાલમાંથી નીકળવાના પ્રયાસમાં થયું લાગે છે. હેતુપુરઃસર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પંડિતની સહજ રુચિ આવશ્યક ગણે, પણ સત્યજિજ્ઞાસાની મથામણ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમાં જ સુફલ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફલ! આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રંથ રચતાં ઉદ્ગાર કઢ્યો કે—

पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।
युक्तिमद्वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥ ३८[1] (પૃ૦ ૯૮)

આ ઉદ્ગાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમાં વ્યક્ત થયેલી ભાવનાઓ કેવા મનોમન્થનમાંથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાનાં પ્રમાણો મળવાં અશક્યવત્ છે; પણ જેમણે થોડોક પણ સત્યની લાલસાથી મૂંઝાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની કલ્પનામાં એ મનોમંથન ન આવે એવું નથી.

૪

આચાર્ય હરિભદ્રનું ચિંતન ‘યુક્તિમત્તાથી’ અટકતું નથી. સમત્વપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર રહે છે; આવાં મતાન્તરો રહેવાનું કારણ શું? ફિલસૂફીના ઇતિહાસમાં આ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયા જ કરે છે. સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વજિજ્ઞાસા પણ આવાં મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી. સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂંઝવ્યો હોય એમ લાગે છે. પોતાની પૂર્વનાં ફિલસૂફોનાં તત્ત્વજ્ઞાનોની સમાલોચના કરતાં એને એમ દેખાયું કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખંડિત કરતા હોય છે. આ પરસ્પરખંડન બધાં રાગદ્વેષથી નહિ; કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાયું હશે. આ વિરોધના નિરાકરણને શોધતા એને એમ લાગ્યું હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી ‘મતિ’(‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઑફ પ્યોર રીઝન’માં પલ્લવિત થયું છે. જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સંમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’(‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો. કાલ, આકાશ, દિક્, કાર્યકારણભાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે; એટલે દિક્, કાલ, કારણકાર્યભાવ આદિનાં ઉપરની ભૂમિકા જો કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાહ્ય છે. એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાહ્ય છે તેમને વિષેનું ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને? આથી જ દિક્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચારધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે; તેમને આસ્થાથી (ફેઇથથી) સ્વીકારીને જ માણસે ચાલવું જોઈએ.

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતી સામગ્રીને દિક્-કાલ અને કાર્ય-

---

[1] વીરમાં પક્ષપાતે ના, ના દ્વેષ કપિલાદિમાં
હેતુસંગત જે બોલે, ઘટે સ્વીકાર તેહનો.
યો૦ બિ૦ ટીકા. પૃ૦ ૧૬અ युक्त्या–उपपत्त्या; पृ० १९अ युक्तिं हेतुम् ।

કારણત્વના ચોકઠામાં મૂકી મતિ જ્ઞેયતા અર્પે છે. આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નૉલેજ. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જો હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે. આ વિચારસરણી આગળ વધતાં અજ્ઞેયવાદ(ઍગ્નોસ્ટિસિઝમ) અને જ્ઞાનોપપ્લવવાદ(સ્કેપ્ટિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે. એમાંથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનું સંભાવ્યતાનું (પ્રૉબેબિલિટિનું) ધોરણ ઊભું કરે છે. પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે; તો બીજી દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ–રૅશનાલિઝમ–નો માર્ગ સ્વીકારીને સાંસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે; અર્થાત્ સાંસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરંપરાગત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફેઈથ) ઉપર નિર્ભર છે.[૨]

આ વિચારસરણીઓમાં એક બાબત સંમત છે : આત્મા, ઈશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,—ભલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો. એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રંથો છે, શાસ્ત્રગ્રંથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઈશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞભાષિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે. પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલંબે છે.

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાંતર અપરિહાર્ય છે; કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિયશક્તિના અને બુદ્ધિશક્તિના માપમાં મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે; પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે. એને પરંપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે–પોતાની પરંપરાગત આસ્થા સાચી, બીજાની જૂઠી, એ રીતે.

'કજિયાનું મોં કાળું' એવું વ્યવહારભીરુપણું અથવા 'આ કહે છે એ સાચું અને તે કહે છે એ સાચું' એવા પ્રકારનું મતિમાન્દ્ય એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ્ય કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમાં ઝગડા ટાળી શકે છે. બીજું એક માનસિક સમત્વ પણ સંભવે છે : એકકે વિચારસરણી સળંગ સાચી નથી, દરેકમાં અંશતઃ સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ બીજી કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિરર્થક છે—એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે.[૩]

આ બધું સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી. સાચું સમત્વ તો વસ્તુસત્યમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતું અવિરુદ્ધ છે, એક છે. એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે. પરંતુ આ જાતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસૂફીમાં (એપિસ્ટેમૉલૉજીમાં) સ્થાન નથી. એને મિસ્ટિસિઝમ નામે કાં તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યું છે.

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજાવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નૉલેજની) આ મર્યાદા છે; અને જેઓ એમાંથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સંતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે; 'આસ્થા'ને એમાં સ્થાન આપી અમુક આશ્વાસન મેળવી આત્મા, ઈશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જોકે કરી લેવાય છે. પરંતુ એમાં કોઈ સત્યપ્રતિષ્ઠાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ.

---

[૨] શબ્દાર્થ તત્ત્વના પૃથક્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માત્રને non-sense અર્થાત 'અનર્થક કે વ્યર્થ' ગણે છે.

[૩] સહજ અસ્તિત્વની કોએગ્ઝિસ્ટન્સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તત્ત્વ છે; બીજો આધાર એ કે—'જોકે અમારી સામ્યવાદી કે મૂડીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, છતાં હિંસાત્મક ઝગડામાં અત્યારની સ્થિતિમાં સર્વનાશ હોવાથી પરસ્પરને પૃથ્વી ઉપર સાથે જીવવાં દેવાં અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બલાબલ પ્રકટ કરવા દેવું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, ભૌતિક બળની નહિ.'

૫

ભારતીય વિચારસરણીમાં જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે. એક વહેણમાં કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામાં અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બન્ને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર; ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવક્તવ્યતા, અને વળી ચોથામાં ઉપપ્લવવાદ.

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમાં ઊંડા ઊતરેલા છે. એમણે એમની અનેકાન્તજયપતાકા આ વાદોનું અવગાહન કરી ફરકાવી છે.

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં સ્વસંસ્કૃતિમાં અમુક પરંપરા હોવી એ એક બાબત છે; તેનું કુશળ પંડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે. તો એમાંથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ વ્યવસ્થા કરે—અંશોના સ્વીકાર–પરિહાર કરે, અથવા અને એમાંથી પોતાના અનુભવને સત્ય લાગે એવું તારતમ્ય યોજે એ બીજી બાબત છે. એમાંથી જીવનદૃષ્ટિ કે ચિંતનદૃષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે. હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે.

આચાર્ય હરિભદ્રનાં ચિત્તવિકાસનાં સ્થાનકો જાણવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવા નથી. પરંતુ એમના ગ્રન્થો ઉપરથી અટકળ કરવાની છૂટ લઉં તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક युक्तिमद्वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः—એ ભાવનામાં વ્યક્ત થાય છે; એમાંથી મતિસંગત વિધાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પક્ષપાતને બાજુ ઉપર રાખવાં જોઈએ એ એમણે પોતાને માટે ફલિત કર્યું હશે. એમને જિનપ્રતિપાદિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્ય બન્યું કારણ કે એ એમની બુદ્ધિને સંગત લાગ્યું. પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ મુનિઓને શ્રમણ થયાં પહેલાં આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય! છતાં વીરનું વચન એમને 'યુક્તિમત્' લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો.

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે :

त्यक्तस्वार्थः परहितरतः सर्वदा सर्वरूपं
सर्वाकारं विविधमसमं यो विजानाति विश्वम्।
ब्रह्मा विष्णुर्भवति वरदः शङ्करो वा हरो (? जिनो) वा।
यस्याचिन्त्यं चरितमसमं भावतस्तं प्रपद्ये ॥ ३१ ॥[4]

(लो० त० ति०)

એમની મતિએ આ અને એની આગળપાછળના શ્લોકોમાં કયા ગુણવાળા દેવ 'પૂજ્ય' છે એ શોધી કાઢ્યું છે. એમને નામની સાથે તકરાર નથી. એમની મતિ પૂજ્ય દેવમાં અમુક ગુણ માગે છે અને અમુક દોષ તિરસ્કારે છે. પણ એમની મતિ આટલું કહ્યા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત 'અચિન્ત્ય' અને 'અસમ', 'કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ' એવું છે.

પરંતુ જે 'અચિન્ત્ય' છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની 'યુક્તિ'નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય. એ અચિંત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાન-નિર્ભર મતિને

---

[4] જેણે સ્વાર્થનો ત્યાગ કર્યો છે, જે પરહિતમાં રમમાણ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાકાર, વિવિધ અને એકસરખું નહિ એવા વિશ્વને વિશેષે કરીને જાણે છે, જે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કરનાર શંકર હોય અથવા જિન હોય—જેનું અસાધારણ અને અચિંત્ય ચરિત છે તેને હું ભાવથી ભજું છું.

'અચિન્ત્ય' ખરું; પણ એમની વિચાર-યોજનામાં જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી. એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ 'અચિન્ત્ય' અનુભવગોચર થાય છે, જ્ઞાત થાય છે.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમાં દેખાઈ છે. એમનાં યોગવિષયક ગ્રંથોમાં આ તત્ત્વ તરી આવે છે. આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સંક્ષેપમાં, પણ વિશદતાથી, યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમાં છે; ખાસ કરીને 'દીપ્રા' નામની ચોથી યોગદૃષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે.

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે: બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ. બુદ્ધિ એ ઇંદ્રિયાર્થાશ્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે. આગમ અર્થાત્ તે તે વિષયના શાસ્ત્રગ્રંથો(આજની ભાષામાં તે તે વિષયના સાયન્સ ગ્રંથો)માંથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન; અને અસંમોહ એટલે સદનુષ્ઠાનથી, સાચા અનુષ્ઠાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસંમોહ. ઉ૦ ત૦, રત્નનો આંખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણીત થતો સ્પષ્ટ બોધ એ અસંમોહ.

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहस्त्रिविधो बोध इष्यते ॥ ११८ ॥
इन्द्रियार्थाश्रया बुद्धिर्ज्ञानं त्वागमपूर्वकम् ।
सदनुष्ठानवच्चैतदसंमोहोऽभिधीयते ॥ ११९ ॥
रत्नोपलम्भतज्ज्ञानतत्प्राप्त्यादि यथाक्रमम् ।
इहोदाहरणं साधु ज्ञेयं बुद्ध्यादिसिद्धये ॥ १२० ॥

સદનુષ્ઠાન—જેનાથી અસંમોહ બોધ થાય તેનાં ચિહ્ન એ કે ઇષ્ટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામાં પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સંપત્તિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત ઇષ્ટરૂપી સંપત્તિની પ્રાપ્તિ), ઇષ્ટ વિષે જિજ્ઞાસા અને ઇષ્ટની સેવા આદિ. અસંમોહ એટલે કે કોઈપણ જાતના આવરણથી રહિત, સ્પષ્ટ, સ્વચ્છ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુષ્ઠાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેનાં આ લક્ષણ છે:

आदरः करणे प्रीतिरविघ्नः संपदागमः ।
जिज्ञासा तन्निसेवा च सदनुष्ठानलक्षणम् ॥

બોધના આ ભેદો પ્રમાણે માનવોના કર્મભેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ ફક્ત વર્તનારનું વર્તન અને સદનુષ્ઠાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા સ્પષ્ટ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે.

तद्भेदात् सर्वकर्माणि भिद्यन्ते सर्वदेहिनाम् ॥ ११८ ॥

સાંસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયાં હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અંગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ); આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસંમોહથી થયાં હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનું ફલ આપનારાં છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધમીમાંસા સંસાર અને સંસારાતીત નિર્વાણ-તત્ત્વ પરત્વે ઘટાવે છે. પરંતુ આ સંસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે. તે વિષે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादृते न च ॥ १४१ ॥
न चानुमानविषय एषोऽर्थस्तत्त्वतो मतः ।
न चातो निश्चयः सम्यगन्यत्राप्याहधीधनः ॥ १४२ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન–બુદ્ધિધન–કહેતાં ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદૃષ્ટ્યા

અનુમાનનો વિષય જ નથી. અનુમાનથી બીજી બાબતોમાં પણ સમ્યગ્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી. અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ.

અતીન્દ્રિય વિષયોમાં અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસંમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર અવાતું નથી. આજની પરિભાષામાં કહીએ તો જેવું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવલંબી ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સર્વ-વૈજ્ઞાનિક-સંમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણ; તેવું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કલ્પાતા તત્ત્વો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઈશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તત્ત્વો, સમસ્ત વિશ્વનું તત્ત્વ કે તત્ત્વો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સંમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જડતી નથી. કાન્ટને ફિલસૂફીની સમાલોચનામાં ભિન્નભિન્ન મેટાફિઝિશિયનો પરસ્પરખંડન કરતા દેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ દેખાયા લાગે છે. એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે : “ કુશળ અનુમાતાઓ યત્નથી અમુક અર્થને અનુમિત કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે. અતીન્દ્રિય પદાર્થો જો હેતુવાદથી જણાતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાજ્ઞોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત.”

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते ॥ १४३ ॥
ज्ञायेरन् हेतुवादेन पदार्था यद्यतीन्द्रियाः ।
कालेनैतावता प्राज्ञैः कृतः स्यात्तेषु निश्चयः ॥ १४४ ॥

આમાં શાસ્ત્રપંડિત હરિભદ્રનો અંગત અનુભવ દેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુષ્કતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘ મહાન ’ મોટો છે, ભારે છે, (ટી૦ અતિરૌદ્ર) છે. મુમુક્ષુઓએ એને છોડી દેવો જોઈએ :

न चैतदेवं यत् तस्माच्छुष्कग्रहो महान् ।
मिथ्याभिमानहेतुत्वात् त्याज्य एव मुमुक्षुभि : ॥ १४५ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાંસા છે. ઉપર આપણે જોયું કે કાન્ટની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason)ની આ મર્યાદા છે. એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન-નિર્ભર-અનુમાનપરંપરા, તર્કપરંપરા. અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઈશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો ફેઈથ (आस्था—ગૉસ્પેલના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આલંબન છે. પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે. ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક બુદ્ધિ કે બોધના જેવું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમાં જ છે.

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદનુષ્ઠાનથી થતા અનુક્રમે બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ એવા બોધનાં ત્રણ પ્રકારો કલ્પી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તન્નિર્ભર અને તત્પર્યવસાયી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર કલ્પ્યું. અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સંભવ રહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે. પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે. અતીન્દ્રિય વિષે જો કાંઈ જાણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમાં જ. પશ્ચિમની પરિભાષામાં કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમાં.

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમાં વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાંકળી લે છે.

एतत्प्रधानः सच्छ्राद्धः शीलवान् योगतत्परः ।
जानात्यतीन्द्रियानर्थांस्तथा चाह महामतिः ॥ १०० ॥

જેમાં આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સત્શ્રદ્ધાયુક્ત શીલવાન્ પુરુષ યોગતત્પર

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે : તેમ મહામતિએ કહ્યું છે. મહામતિ એટલે પતંજલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનમીમાંસાના નીચોડરૂપ છે; અને તેથી જ વારંવાર એમનાં અન્ય ગ્રંથોમાં આવે છે :

आगमेनानुमानेन योगाभ्यासरसेन च ।
त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञां लभते तत्त्वमुत्तमम् ॥ १०१ ॥[5]

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગાભ્યાસ-રસવડે પ્રજ્ઞાને જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે. આમાં યોગાભ્યાસ છેવટે આવે છે. આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમાં જ થાય.

જિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મંગલશ્લોકમાં જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે :

नत्वेच्छायोगतोऽयोगं योगिगम्यं जिनोत्तमम् ।
वीरं वक्ष्ये समासेन योगं तद्दृष्टिभेदतः ॥ १ ॥

* * * *

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામાં આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે. પોતે વિવિધ સંપ્રદાયોના સાંખ્ય-યોગ-શૈવ-પાશુપત-'વેદાન્તિક'-બૌદ્ધ-જૈન-ના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું ઊંડું અવગાહન કર્યું દેખાય છે. યોગમાર્ગના એમના પોતાના અનુભવે અને બીજાઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂઝ છે એમ પંડિત ડૉ૦ સુખલાલજી કહે છે તે સાચું છે.[6] એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમાં યોગના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે : ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ.

યોગ વિષે કાંઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ. (શ્લો૦ ૩). શાસ્ત્રમાંથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રબોધથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ. શાસ્ત્રમાં સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમાં મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્રેકથી—પ્રબલતાથી—શાસ્ત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્યયોગ. ત્રણમાં આ ઉત્તમ.

शास्त्रसंदर्शितोपायस्तदतिक्रान्तगोचरः ।
शक्त्युद्रेकाद् विशेषेण सामर्थ्याख्योऽयमुत्तमः ॥ ५ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિનાં કારણો તત્ત્વમાં શાસ્ત્રથી જણાતા નથી; યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે.

सिद्धाख्यपदसंप्राप्तिहेतुभेदा न तत्त्वतः ।
शास्त्रादेवावगम्यन्ते सर्वथैवेह योगिभिः ॥ ६ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાંભળતાં જ એવી સિદ્ધિ થઈ જાય. (૭). પણ શાસ્ત્ર ભણનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજ્ઞાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે; અને સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે. પ્રાતિભજ્ઞાન એટલે માર્ગાનુસારિનું

---

[5] આગમે અનુમાને ને યોગાભ્યાસરસે વળી
સંસ્કારે જે ત્રિધા પ્રજ્ઞા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ.

[6] ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં જે આઠ કે નવ રસદૃષ્ટિઓ આવે છે—જેનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમાં પણ વિનિયોગ થત હતો તે ઉપરથી તેમની આઠ દૃષ્ટિની પરિભાષા સૂઝી હોય.

પ્રકૃષ્ટ ઊહ નામનું જ્ઞાન; અથવા યોગબિન્દુની ટીકા(શ્લો૦ ૫૨ પૃ૦ ૧૧અ)માં કહ્યું છે તેમ સહજ પ્રતિભામાંથી[૭] જાગતું જ્ઞાન. આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

न चैतदेवं यत् तस्मात् प्रातिभज्ञानसंगतः ।
सामर्थ्ययोगोऽवाच्योऽस्ति सर्वज्ञत्वादिसाधनम् ॥ ८ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે. શાસ્ત્રયોગ કરતાં સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે. સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમાં જ સમજાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે.

૬

હરિભદ્રસૂરિના આંતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો. એમાં એક સ્થાન युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः—નું છે. યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન. આ હેતુવાદનું વ્યવહારમાં સ્થાન ખરું. પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પં૦ સુખલાલજીનાં શબ્દોમાં—'સમદર્શન' વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રષ્ટાઓ પરત્વે જ સંભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં હેતુવાદ ચાલતો નથી; એમાં તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદૃષ્ટિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયું તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનું બીજું સ્થાનક યોગદૃષ્ટ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય. હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદૃષ્ટ જ છે; અને આવું જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમાં સમત્વનું–એકત્વનું ભાન કરાવે છે.

પોતે આ મુદ્દાનું પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમાં કરે છે :

न तत्त्वतो भिन्नमताः सर्वज्ञा बहवो यतः ।
मोहस्तदधिमुक्तीनां तद्भेदाश्रयणं ततः ॥ १०२ ॥
सर्वज्ञो नाम यःकश्चित् पारमार्थिक एव हि ।
स एक एव सर्वत्र व्यक्तिभेदेऽपि तत्त्वतः ॥ १०३ ॥
न भेद एव तत्त्वेन सर्वज्ञानां महात्मनाम् ।
तथा नामादिभेदेऽपि भाव्यमेतन्महात्मभिः ॥ १०७ ॥
संसारातीततत्त्वं तु परं निर्वाणसंज्ञितम् ।
तद्धेयकमेव नियमाच्छब्दभेदेऽपि तत्त्वतः ॥ १२७ ॥
सदाशिवः परं ब्रह्म सिद्धात्मा तथतेति च ।
शब्दैस्तदुच्यतेऽन्वर्थादेकमेवैवमादिभिः ॥ १२८ ॥

* * *

ज्ञाते निर्वाणतत्त्वेऽस्मिन्नसंमोहेन तत्त्वतः ।
प्रेक्षावतां न तद्भक्तौ विवाद उपपद्यते ॥ १३० ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમાં ભિન્નમત છે એમ નથી. અધિમુક્તિ[૮] કહેતાં ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમાં ભેદ કરાય છે. સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે. (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી.) તે સર્વત્ર, વ્યક્તિભેદ હોવા છતાં, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩). ...સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમાં નામ આદિથી ભેદ હોવા છતાં તત્ત્વથી ભેદ જ નથી. મહામતિઓએ આ સમઝવું જોઈએ (૧૦૭). સંસારથી અતીત

---

[૭] યોગદૃષ્ટિ સમુચ્ચયમાં આવતો શક્ત્યુદ્રેકમાં 'શક્તિ' શબ્દ અને આ 'પ્રતિભા' પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે.

[૮] મુદ્રિત પાઠ अविमुक्तीनां છે. પંડિત ડૉ૦ સુખલાલજી સૂચવે છે કે 'અધિમુક્તિ' (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય. એ બૌદ્ધ પરિભાષાનો શબ્દ છે. એનો અર્થ શ્રદ્ધાળુ કે 'ભક્ત' એવો થાય છે.

એવું નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમાં નિયમથી એક જ છે (૧૨૭). સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્વર્થક (ભિન્નભિન્ન) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં યે કહેવાય છે. સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનું, પર એટલે પ્રધાન સાંખ્યોનું, બૃહત્ત્વ-મોટાપણાથી અને 'બૃંહકત્વ-ફૂલતું વર્ધમાન થતું' હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું, સિદ્ધાત્મા-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આર્હતોનું, કાલના અંત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા બૌદ્ધોનું—(આ બધાં) એક જ તત્ત્વ છે. ભિન્ન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮). અસંમોહથી (અર્થાત્ સદનુષ્ઠાનથી-સત્ક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતાં વિચારશીલ પુરુષોમાં એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિપ્ર હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઋગ્વેદની પંક્તિ एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (મં૰ ૧, સૂ૰ ૧૬૪, ऋ. ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય!

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામાં-કથનમાં ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાગ્દશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊઘડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિં) તેઓ સર્વજ્ઞનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે, તે યોગ્ય નથી. તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬); અને દાખલો આપે છે કે જેમ આંધળાઓએ કરેલો ચંદ્રનો પ્રતિક્ષેપ અસંગત છે તેમ અર્વાગ્દશોએ કરેલો સર્વજ્ઞનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮).

तदभिप्रायमज्ञात्वा न ततोऽर्वाग्दशां सताम् ।
युज्यते तत्प्रतिक्षेपो महानर्थकरः परः ॥ १३७ ॥
निशानाथप्रतिक्षेपो यथान्धानामसङ्गतः ।
तद्भेदपरिकल्पश्च तथैवार्वाग्दृशामयम् ॥ १३८ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સંભવતો નથી. તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમાંથી કાંઈ ફલિત થતું નથી.

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादृते न च ।
अतोऽप्यत्रान्धकल्पानां विवादेन न किञ्चन ॥ १४१ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિષે સાંપ્રદાયિકોમાં જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનું કારણ અર્વાગ્દૃક્ તાર્કિકમાંથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે; અને એ દૃષ્ટિથી જ શુષ્ક તર્કનો પોતે ત્યાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વત્ર 'ગ્રહ'ને અસંગત ગણે છે કારણ કે મુક્તિમાં લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી 'ગ્રહ'નું શું કામ છે?

ग्रहः सर्वत्र तत्त्वेन मुमुक्षूणामसङ्गतः ।
मुक्तौ धर्मा अपि प्रायस्त्यक्तव्याः किमनेन तत् ॥ १४६ ॥

૭

ભારતવર્ષની પરંપરામાં વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે; એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે. પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આવું વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અલ્પ જ્ઞાનને લાગે છે. હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો 'મહતાં વર્ત્મ'-મોટાઓનો માર્ગ-સૂચવ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુરઃસર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું :

तदत्र महतां वर्त्म समाश्रित्य विचक्षणैः ।
वर्त्तितव्यं यथान्यायं तदतिक्रमवर्जितैः ॥ १४७ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમાં જ છે એમ નથી; પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે. ‘જે પરત્વે તાર્કિક ફિલસૂફો પરસ્પર જુદા પડે છે, તત્પરત્વે મિસ્ટિક સુફીઓ સંમત થાય છે.’ એફ. સી. હેપોલ્ડ (F. C. Happold) એના ‘મિસ્ટિસિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય’ (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમાં આ પરત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતાં કહે છે કે “What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision. This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made.” (p. 17).

“જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે બાબત બહુ સ્પષ્ટ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના ભેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલગત સમાનતાઓ. જો મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનું સાચું વાસ્તવિક મૂલ્યાંકન કરવું હોય તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ.”

આનો ખુલાસો હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસામાં છે. અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાંસામાં(Epistemology)માં સ્થાન આપવાથી જ તે થશે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રજાલ કે મૃગજલ સમું માની અવગણીએ!

॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રંથને આધારે મૂળસ્થાન

યાકિનીમહત્તરાસૂનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી **હરિભદ્ર**સૂરીશ્વરજી મહારાજે **ધર્મસંગ્રહણી** નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે. તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી **મલયગિરિજી** મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે. શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ (સૂરત) તરફથી ૩૯મા તથા ૪૨મા ગ્રંથાંક રૂપે વિક્રમસંવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે.

આ મહાન ગ્રંથ મુખ્યતયા દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામાં મલયગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલાં છે. આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે.

(૧) ઘણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલાં વાક્યો એટલાં ટૂંકાં હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે. મૂળ સ્થાનનો જો પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સંદર્ભોનું નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી સ્પષ્ટ સમજાય છે.

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે. મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગાવામાં તેના આધારે પાઠ બરાબર શુદ્ધ કરી શકાય છે.

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી. મૂળ સ્થાન જો લખ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ બરાબર સમજી શકાય છે.

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા કયા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જડી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાંચીએ ત્યારે વાચનની સ્પષ્ટતા અને આનંદ કોઈ જુદાં જ હોય છે.

(૫) કેટલાંક અવતરણોનું વર્તમાન યુગની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે. બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથો ઘણાખરા નષ્ટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાંથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની જાય છે. કેટલાક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથો નષ્ટ

થઈ ગયા હોવા છતાં યે મોટા પ્રમાણમાં એવા ગ્રંથો છે કે જેનાં ટિબેટન ભાષામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાંતરો થઈ ગયેલાં છે. જો કે સંસ્કૃત ભાષામાં એ ગ્રંથો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતાં એનાં જે ટિબેટન ભાષાંતરો સચવાઈ રહેલાં છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેવાં છે. ટિબેટન ગ્રંથો સ્વતંત્ર રીતે સમજવા એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે. એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિબેટન ગ્રંથોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અંશરૂપે પણ કોઈ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ઘણો પરિશ્રમ કરે છે. વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિબેટન ભાષાંતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ ગ્રંથોનું અપાર પરિશ્રમ ઉઠાવીને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ધૃત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથોના પાઠો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે. જો તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ઘણા આકર્ષાય તેવું છે. આ વિષે અમે જૈન આત્માનંદ સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર **નયચક્ર** ગ્રંથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે.

ટિબેટન ભાષાંતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિષે **વૈશેષિક સૂત્ર** કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમાં નં૦ ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમા પરિશિષ્ટમાં (પૃ૦ ૧૫૩–૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે. હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ.

ધર્મસંગ્રહણીની વૃત્તિમાં (પૃ૦ ૧૨) तदुक्तम्—“ यदेव च वदन् निस्तत्त्वमारोपितम् । यस्तत्त्वं जगते जगाद विजयी ” इति । આટલો પાઠ ઉદ્ધૃત કરેલો છે. સંપાદકે અન્ય ગ્રંથને આધારે ટિપ્પણીમાં સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

बुद्ध्या कल्पिकया विविक्तमपरैर्यद्रूपमुल्लिख्यते
बुद्धिर्नो न बहिर्यदेव च वदन् निस्तत्त्वमारोपितम् ।
यस्तत्त्वं जगते जगाद विजयी निःशेषदोषद्विषो
वक्तारं तमिह प्रणम्य शिरसाऽपोहः स विस्तार्यते ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં **અપોહવાદ**નું નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રંથો છે. સંસ્કૃતમાં જે કંઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પાસે જ્યારે બૌદ્ધ ગ્રંથોનાં—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ ગ્રંથોના—ટિબેટન ભાષાંતરો આવ્યાં ત્યારે તપાસ કરતાં જણાયું કે ધર્મોત્તરે રચેલા **અન્યાપોહ પ્રકરણ**ની આ પ્રથમ કારિકા છે. જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિબેટન ભાષાંતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) હમણાં બહાર પડેલા છે તેમાં ૧૩૮મા ભાગમાં પૃ૦ ૭૩થી ૭૮માં આ ગ્રંથનું ટિબેટન ભાષાંતર છપાયેલું છે Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી બ્લૉક બનાવીને આ ગ્રંથો, છાપવામાં આવેલા છે. કેટલોગના ક્રમ નંબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ ગ્રંથ છે. ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિબેટન પાનામાં આ ગ્રંથ છે. ટિબેટન ભાષાંતરમાં આ સંપૂર્ણ કારિકા[૧] નીચે મુજબ છે :

རྟོག་བཅས་བློ་ཡི་གང་གི་ངང་བཞིན་གཞན་གྱིས་དབེན་པར་རབ་བསྒྱུར་པ།
བློ་ཞེན་ཕྱི་ཞེན་དེ་ཉིད་མ་ཡིན་སྒྲོ་བཏགས་གང་ཉིད་བརྗོད་པ་ཡི།
འགྲོ་ལ་དེ་ཉིད་གསུངས་པ་རྣམ་རྒྱལ་མངའ་བ་མ་ལུས་སྐྱོན་བྲལ་བ།
གསུང་མཛད་གང་ཡིན་དེ་ལ་མགོས་ཕྱག་འཚལ་ནས་སེལ་བ་དེ་འདིར་བཤད།

---

[૧] દેવનાગરી લિપિમાં ટિબેટન અક્ષરો પૈકી કેટલાક અક્ષરો ન હોવાને લીધે દેવનાગરીમાં આનું યથાવત્ લિપ્યંતર

આ ટિબેટન કારિકા તે ધર્મસંગ્રહણી વૃત્તિમાં ઉદ્ધૃત કરેલી સંસ્કૃત કારિકાનો જ ટિબેટન ભાષામાં અનુવાદ છે. ટિબેટન ભાષાંતરનું સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યંત દુષ્કર છે. આ સંસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે.

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રંથકારે કયા ગ્રંથને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રંથના અંશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં આવાં તો બીજાં અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથનાં ટિબેટન ભાષાંતરમાં જોવા મળે છે.

આ વિષયમાં વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેષણા કરે.

પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જંબૂવિજય

વિ. સં. ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮
માંડવી (કચ્છ)

કરીને આપવું મુશ્કેલ છે. છતાં આનું કંઈક સ્વરૂપ જાણવાની ઇચ્છાવાળાઓ માટે દેવનાગરીમાં આનું લિપ્યંતર કરીને નીચે આપ્યું છે.

र्तोग् ब्चस् ब्लो यि गङ् गि रङ् ब्श़िन् ग्श़न् ग्यिस् द्पेन् पर् रब् ब्स्तन् प ।
ब्लो मिन् फ्यि मिन् दे जिद् म यिन् स्ग्रो ब्तग्स् गङ् जिद् ब्र्जोद् प यि ।
ऽग्रो ल दे जिद् ग्सुङ्स् प र्नम् र्ग्यल् म्ङऽ ब म लुस् स्क्योन् ब्रल् ब ।
ग्सुङ् म्जद् गङ् यिन् दे ल म्र्तोस् फ्यग् ऽछ़ल् नस् सेल् ब दे ऽदिर् ब्शद् ।

પ્રમાણમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

ભારતીય દર્શનોમાં જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જોવામાં આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબતોમાં પરસ્પરનો મતભેદ છે એમાં પ્રમાણોની સંખ્યા તથા જે પ્રમાણો સ્વીકારવામાં આવ્યાં છે એનાં લક્ષણોમાં પરસ્પર ભિન્નતા જોવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનું પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ભિન્ન હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામાં પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણ કરતાં પાછળના આચાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અંતે તે તે પદાર્થનું લક્ષણ આપે છે એમાં પણ ભિન્નતા જોવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જ આપણે '**પ્રમાણમીમાંસા**'માં હેમચંદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ જોઈએ.

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણે પ્રમાણના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચંદ્ર એમની '**પ્રમાણમીમાંસા**'માં પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ આ પ્રમાણે જણાવે છે :

[1] विशदः प्रत्यक्षम् ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણને સમજાવતાં આચાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ સ્પષ્ટ એવો સમ્યગ્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું—પ્રમાણનું લક્ષણ છે. આ સૂત્રમાં સમ્યગ્—સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણસામાન્યનું જ લક્ષણ [2] सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम् એમાંથી અનુવૃત્ત કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે પ્રત્યક્ષનું ચાલુ લક્ષણ विशदः सम्यगर्थनिर्णयः प्रत्यक्षम् એવું થયું ગણાય. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રાચાર્યનું આ લક્ષણ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે. અર્થાત એક પ્રત્યક્ષ જેને સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમાં થાય છે એ પ્રત્યક્ષ; બીજું પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કિંવા કેવલ–પ્રત્યક્ષ જેમાં સ્વરૂપનો–આત્માના પોતાના રૂપનો સ્પષ્ટ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે. આ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમાં વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે. વસ્તુતઃ મુખ્ય પ્રત્યક્ષની સ્પષ્ટતા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય સ્પષ્ટતા પણ છે.

---

[1] જુઓ પ્રમાણમીમાંસા, અ૦ ૧, આ૦ ૧, સૂ૦ ૧૩, સંપાદક પં૦ સુખલાલજી સંઘવી. સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલા.

[2] જુઓ એજન સૂ૦ ૧. ૧. ૨.

આ સ્પષ્ટતા એટલે શું એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે.

[૩]प्रमाणान्तरानपेक्षेदन्तया प्रतिभासो वा वैशद्यम् ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ઇતર પરોક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણોની જેમાં જરા પણ અપેક્ષા ન હોય; એટલે તે પદાર્થનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં જે સ્વાતંત્ર્ય—અન્ય પ્રમાણની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનું વૈશદ્ય છે. આ જ લક્ષણને સ્પષ્ટ કરવા અને બરાબર સમજવા બીજો પણ વિકલ્પ મૂકે છે. ‘ इदन्तया प्रतिभासो वा ’ આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આંખથી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ ‘ પદાર્થ ’ આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે. આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાંવ્યાવહારિક—પ્રત્યક્ષમાં તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે. જ્યારે મુખ્ય—પ્રત્યક્ષમાં કિંવા કેવળ પ્રત્યક્ષમાં આવું પ્રત્યક્ષ યા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે. એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બલકે જે કાંઈક વધારે હોઈ પ્રત્યક્ષનું વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એમાં પણ છે જ.

આમ હેમચંદ્રે આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણમાં પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ બીજા પ્રકારના લક્ષણનો સંક્ષેપમાં છતાં સંપૂર્ણ ખ્યાલ આવી જાય છે. પોતે કરેલ આ લક્ષણની ચર્ચામાં એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણની પણ ટૂંકી છતાં સંપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે. આ રીતે પોતાનું લક્ષણ ટૂંકું હોવા છતાં નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યું છે. આ ચર્ચામાં એમણે સૌ પહેલાં ન્યાય-વૈશેષિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકારે કરેલ લક્ષણને તપાસ્યું છે એને આપણે પણ વિચારીએ.

[૪]इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ-વસ્તુના સંબંધથી ઉત્પન્ન થએલ, શબ્દથી અવ્યવહાર્ય, અવ્યભિચારિ એવું જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ ‘ **ન્યાયસૂત્ર** ’ના લક્ષણનો થાય.

હેમચંદ્રાચાર્ય આ સ્થળે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સંબંધ કિંવા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નૈયાકિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સંભવિતતાનું ખંડન કરે કે આ દર્શનમાં દોષ આપે એ પ્રાચીન પરંપરા અનુસાર સહજ છે. પરંતુ આ સ્થળે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા બીજા જ પ્રકારની છે. એમણે આ સ્થળે ન્યાય-પરંપરામાં જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમાં ફેરફાર કરી આ લક્ષણ જ ખોટી રીતે ઘટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે સ્પષ્ટ અંગુલિનિર્દેશ કર્યો છે એમાં એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે.

ઉપરના સૂત્રને ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે: ઇન્દ્રિય અને એના સંબંધથી ઉત્પન્ન થતું જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ. આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે : આત્માનો મન સાથે સંબંધ થાય છે; મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે. આમ ત્રણેય પ્રકારના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ ‘ અવ્યપદેશ્ય ’ છે; એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી. શબ્દ કે અર્થનો સંબંધ જાણનારને કે ન જાણનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સંબંધથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે. કોઈ એને ‘ રૂપને જાણે છે ’ કે ‘ રસને જાણે છે ’ એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે. પ્રત્યક્ષ તો અંદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવસાયાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે. આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સંભવિત ન થાય એ માટે છે. આ ઉપરાંત એ અવ્યભિચારિ અર્થાત્ અવિસંવાદિ અભ્રમાત્મક હોવું જોઈએ. જેમ કે દૂરથી પાણી જેવું જોઈને મૃગજળમાં પાણીનું જ્ઞાન એ ભ્રમાત્મક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

---

[૩] જુઓ એજન સૂ૰ ૧. ૧. ૧૪.

[૪] જુઓ ન્યાયસૂત્ર અ૰ ૧. આ૰ ૧. સૂ૰ ૪. ચૌખમ્બા સંસ્કૃત સિરિઝ.

સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે. વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવું જોઈએ. અર્થાત જો એ સંશયસ્વરૂપનું હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સંશય છે. આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે.

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમાં યોગીઓને થતું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે. આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે. પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર 'તાત્પર્યટીકા' નામની ટીકા લખનાર વાચસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે. આ સૂત્રમાંના 'અવ્યપદેશ્ય' પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને 'વ્યવસાયાત્મક' પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે. આમ આ સૂત્રમાંથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના ફલિત કરે છે. આમ કરવાનું સંભવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ માને છે એને બંધબેસતો કરે છે. 'અવ્યપદેશ્ય' પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણ બરાબર છે એમ કહી નિવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે. આ કારણે ત્રિલોચન, વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પંડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખંડન કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે. આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામાં આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલાં સ્પષ્ટ નિર્દેશ એમણે જ કર્યો છે. તેઓ સ્પષ્ટ જણાવે છે કે :

'अत्र च पूर्वाचार्यकृतव्याख्यावैमुख्येन सङ्ख्यावद्भि**स्त्रिलोचनवाचस्पति**प्रमुखैरयमर्थः समर्थितो यथा—इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यभिचारि प्रत्यक्षमित्येव प्रत्यक्षलक्षणम् । 'यतः' शब्दाध्याहारेण च यत्तदोर्नित्याभिसम्बन्धादुक्तविशेषणविशिष्टं ज्ञानं यतो भवति तत् तथाविधज्ञानसाधनं ज्ञानरूपमज्ञानरूपं वा प्रत्यक्षं प्रमाणमिति । अस्य च फलभूतस्य ज्ञानस्य द्वयी गतिरविकल्पकं सविकल्पकं च । तयोरुभयोरपि प्रमाणरूपत्वमभिधातुं विभागवचनमेतद् 'अव्यपदेश्यं व्यवसायात्मकम्' इति ।[૫]

આ રીતે **વાચસ્પતિ મિશ્ર** તથા એ સમયના **ત્રિલોચન** જેવા ન્યાયના અન્ય ધુરંધર પંડિતોએ સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને ઇષ્ટ નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે કર્યો છે એ સંક્ષેપમાં પણ સ્પષ્ટ જણાવ્યું છે. આપણે ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને જે અર્થ કર્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ. એમાં 'અવ્યપદેશ્ય' પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી કર્યો. વાર્તિકકાર **ઉદ્યોતકર** પણ આવો અર્થ નથી લેતા. વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર–સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ કલ્પના જ સૂત્રકાર પાસે નહોતી; નહિ તો જેમ[૬] અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે ગણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત. પરંતુ જ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાર્કિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાંથી જ બૌદ્ધ દર્શનને ઇષ્ટ એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ફલિત કરી બતાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે **ત્રિલોચન** તથા **વાચસ્પતિ મિશ્ર** જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો. આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર ઇષ્ટ નથી એ વાત સાચી છે.

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

---

[૫] જુઓ 'પ્રમાણમીમાંસા' સં૦ પં૦ સુખલાલજી 'સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલા' પૃ૦ ૨૨

[૬] જુઓ ન્યાયસૂત્ર અ૦ ૧, આ૦ ૧, સૂ૦ ૪.

છતાં જ્ઞપ્તિ પ્રત્યે કરણ નથી. જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામાં પણ કારણ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણોથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે.[૭] સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના મીમાંસકોના તથા સાંખ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખંડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે.

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની આ આખીએ ચર્ચામાં જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતાં સ્પષ્ટ રીતે જુદું પડે છે. ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય અને અર્થના સન્નિકર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાંધો નથી. જો કે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉત્પત્તિમાં પણ આ સન્નિકર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામાં નથી આવતો. પરંતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ એ પ્રમાણ નથી બનતો. વળી જ્યાં આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાન-સ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમાં ઇન્દ્રિય કે મન એમાંથી કોઈપણ કારણ નથી. આ પ્રમાણે જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમાં કે આત્મ-સાક્ષાત્કારની બાબતમાં આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોઇન્દ્રિય મન વગેરેને કારણ ન માનવામાં રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમાં મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામાં આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી. આવું પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અંતઃકરણ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં કારણ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાન-સ્વરૂપ આત્માનો–પોતાના–સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે. માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતાં આત્મા મુક્ત થાય છે.

સાંખ્ય તથા યોગમાં તેમ જ ન્યાય વૈશિષિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે. એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત નિમિત્ત છે. અલબત્ત, એમના મતમાં ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર કલ્પ્યો નથી. આત્મા એમના મતમાં જ્ઞાનસન્તતિરૂપ છે. આ જ્ઞાનસન્તતિનું બંધ થઈ જવું એટલે કે એનો આત્યન્તિક ઉચ્છેદ એ જ નિર્વાણ ઓલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે. આમ મૂળભૂત ફરકમાં મોક્ષ થતાં જ્ઞાનસન્તતિ પણ રહેતી નથી. આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉચ્છેદ થાય છે. બૌદ્ધના નિર્વાણની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે. ન્યાય–વૈશેષિક મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતાં આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સંબંધથી રહેનારા એના એકપણ વિશેષ ગુણ રહેતા નથી. આમ મોક્ષમાં વિશેષ ગુણ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમાં બહુ ફરક નથી. આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉચ્છેદ જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતયા કહેવામાં નથી આવ્યો. જૈન દર્શન આ બાબતમાં સ્પષ્ટ છે. મોક્ષ એ આત્મ-સાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમાં જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉચ્છેદ થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમાં બ્રહ્મસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે. એમના મતે બ્રહ્મ સત્ ચિત્ તથા આનંદ સ્વરૂપ છે. આમ જરાએક ઊંડેથી તપાસીએ તો જણાશે કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે કેમ એ શંકા છે; જ્યારે જૈન મતમાં એમ નથી. એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ.

પ્રત્યક્ષના–સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમાં પણ જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ કાંઈક વિશેષ સૂક્ષ્મ છે. આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય–વૈશેષિકો બે પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે : નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમાં પણ ન્યાય–વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી ઊભી થયેલ છે એ પણ આપણે

---

[૭] જુઓ 'પ્રમાણમીમાંસા' પૃ૦ ૨૩.

[૮] જુઓ એજન પૃ૦ ૨૩, ૨૪.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

તપાસી ગયા છીએ. જૈન દર્શનમાં આમ નથી. એમાં પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી સહજ છે તે જ જણાવી છે. આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમાં મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે. અવગ્રહ, ઈહા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચંદ્રે સ્પષ્ટ રીતે **પ્રમાણમીમાંસામાં** સમજાવ્યા છે. આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ. પહેલો પ્રકાર સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

[૯]अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रहः ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સંબંધ થતાં જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે. આ અવગ્રહમાં વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘ આ કાંઈક છે ’ એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે. આમાં કાંઈક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું ગ્રહણ–યથાર્થ ગ્રહણ તો આમાં સ્પષ્ટપણે થાય છે જ. આ પ્રમાણે ‘ અવગ્રહ ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઈહા છે. આને સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

[૧૦]अवगृहीतविशेषाकाङ्क्षणमीहा ।

અવગૃહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થની–પદાર્થની વિશેષ આકાંક્ષા થાય તથા એ આકાંક્ષા થતાં મનમાં આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઈહા કહેવામાં આવે છે. અહીં અવગ્રહ અને ઈહાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમાં પણ પ્રમાતાને સંશય થતો હોય છે પણ આ સંશય મનની અત્યન્ત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી. આ ઈહા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે. એ બન્નેનો ભેદ હેમચંદ્ર આ પ્રમાણે સમજાવે છે :

[૧૧]त्रिकालगोचरः साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणपटुरूपो यमाश्रित्य ‘व्याप्तिग्रहणकाले योगीव सम्पद्यते प्रमाता ’ इति न्यायविदो वदन्ति । ईहा तु वार्तमानिकार्थविषया प्रत्यक्षप्रभेद इत्यपौनरुक्त्यम् ।

અર્થાત ઊહ એ ત્રણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમાં પટુ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે. અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે. જ્યારે અહીં ઈહા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમાં જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે. આમ ઊહ અને ઈહા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે. ઈહા એ પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ઈહા પછી તુરત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે. અવાયને સમજાવતાં આચાર્ય હેમચંદ્ર જણાવે છે કે—

[૧૨]ईहितविशेषनिर्णयोऽवायः ।

ઈહાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે. આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે. અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે; એટલે કે એનો સંસ્કાર આત્મામાં પડે છે અને બીજીવાર એ સંસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે. માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતાં જણાવે છે કે—

---

[૯] જુઓ એજન સૂ૦ ૧. ૧. ૨૬

[૧૦] જુઓ એજન સૂ૦ ૧. ૧. ૨૭

[૧૧] જુઓ પ્ર. મીમાંસા સૂ૦ ૧. ૧. ૨૭ ઉપરનું ભાષ્ય પૃ૦ ૨૧.

[૧૨] જુઓ એજન સૂ૦ ૧. ૧. ૨૮

[૧૩]स्मृतिहेतुर्धारणा।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સંસ્કાર એ ધારણા છે. આ સંસ્કાર એ ન્યાય-વૈશેષિકના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સંસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ–ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે. આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુંદર રીતે કરે છે. પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણ

[૧૪]अविच्चुई धारणा होई (विशेष० गा० १८०)

એમ છે. વિશેષાવશ્યકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્યુતિ–જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ–આત્મામાંથી ચ્યુત ન થવું એ જ ધારણા છે. તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ શંકા થતા તેઓ એનો સુંદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

[૧૫]अस्त्यविच्युतिर्नाम धारणा, किन्तु साऽवाय एवान्तर्भूतेति न पृथगुक्ता। अवाय एव हि दीर्घदीर्घोऽविच्युतिर्धारणेत्युच्यते इति। स्मृतिहेतुत्वाद्वाऽविच्युतिर्धारणयैव सङ्गृहीता। नह्यवायमात्रादविच्युतिरहितात् स्मृतिर्भवति; गच्छत्तृणस्पर्शप्रायाणामवायानां परिशीलनविकलानां स्मृतिजनकत्वादर्शनात्। तस्मात् स्मृतिहेतू अविच्युतिसंस्कारावनेन सङ्गृहीतावित्यदोषः।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવાયની અંદર જ અંતર્ભૂત થયેલી છે: વસ્તુતઃ ખૂબ જ લાંબા સમય સુધી સ્થિત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામાં પરિણમે છે. અથવા તો અવિચ્યુતિ–નિશ્ચયનું ચ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સંગૃહીત થઈ જાય છે. કેવળ અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાત એ સ્થિર ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી; જેમ કે રસ્તે જતાં પગતળે ઘાસ કે આવી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમાં કોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણ સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરતું નથી. માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સંસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બન્નેનો સંગ્રહ થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આવું લક્ષણ કર્યું છે.

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા તથા સંક્ષેપમાં પણ પોતાનો મુદ્દો સ્પષ્ટ રીતે સમજવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ.

ફક્ત પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામાં આચાર્યે હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ જ્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકતેચીની કરે છે. આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતાં જુદું પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અંશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમાં રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે. આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ બાબતને સંક્ષેપમાં કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે.

પ્રમાણમીમાંસામાં અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્રે ખોટો આડંબરી શબ્દવિસ્તાર કર્યો નથી પરંતુ એક ગંભીર તાર્કિકની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનું અને એમાં પણ વિશેષે પ્રમાણભાગનું સુંદર નિરૂપણ કર્યું છે એ એમની વિશેષતા છે. इति शम्।

---

[૧૩] જુઓ એજન સૂ૦ ૧. ૧. ૨૯

[૧૪] જુઓ એજન પૃ૦ ૨૨

[૧૫] ,, ,, ,,

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્યાદ્વાદ અથવા અનેકાંતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્યાદ્વાદ કે અનેકાંતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હઠાગ્રહીના નથી. તેમાં કદાગ્રહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે; અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દૃષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે. આ બદલાતા દૃષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતનાં વર્ગીકરણો નજરે પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવ–ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવ–સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ મુખ્ય છે; જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓઘઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મૂકવામાં આવી છે.

આગમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે; અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગળ જઈ પાંચ નયો, ૭ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ ભેદો કરવામાં આવ્યા છે. પણ તેના સાત ભેદો એ દર્શનયુગમાં વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે.

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમાં નામ–સ્થાપના–દ્રવ્ય–ભાવ એ ચાર નિક્ષેપો અથવા એથી વધુ નિક્ષેપોનું સ્થાન છે. આમાં મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે. નિક્ષેપો અનેક છતાં દર્શનયુગમાં અને આગમોની ટીકાઓમાં પણ ઉક્ત ચાર નિક્ષેપોને જ મુખ્ય માનવામાં આવ્યા છે.

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમાં જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમાં જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ : મૂળ આગમમાં આ બે નયો વિષે ઉલ્લેખ નથી પણ નિર્યુક્તિ-ભાષ્યોમાં તે સ્પષ્ટ છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. *

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમાં ભગવતીસૂત્ર અને બીજા આગમિક ગ્રંથોમાં ઉલ્લિખિત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે.

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયું છે. આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણોથી અર્થાત્ નયોને આધારે થતું દર્શન એ આંશિક છે; ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે. આમ વસ્તુતઃ જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલંબન લેવામાં આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું ભાન થાય છે.

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃતિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિશ્વને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમાં વહેંચાઈ જાય છે. એકમાં બાહ્ય દૃશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારાં અને બીજામાં મિથ્યા અથવા માયિક માનનારાં છે. શાંકરવેદાંત, શૂન્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાંવૃતિક કે પ્રપંચ માની તેની વ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાંવૃતિક સત્તા સ્વીકારે છે; જ્યારે શૂન્ય, વિજ્ઞાન કે બ્રહ્મને પારમાર્થિક સત્ સ્વીકારે છે. આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમાં પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાંખ્ય, મીમાંસકો આદિ છે.

દૃષ્ટિબિંદુના આ ભેદને કારણે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદ એવા બે ભેદોમાં સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે. અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમાં સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાંઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાંવૃતિક કહ્યું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમાં જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું. આમાં દર્શનભેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાભેદને વિચારમાં સ્થાન

---

* આમાં વિશેષાવશ્યક ભાષ્યની ગાથાઓના અંકો મલધારી હેમચંદ્રાચાર્યકૃત ટીકાના સમજવા.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

મળ્યું. તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સંવૃતિ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદૃષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમાં વપરાવા લાગ્યા છે. છતાં પણ આ બધાંનો અર્થ સૌને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે બૌદ્ધ શૂન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર બુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ્ દર્શન અને જે પ્રકારનું બુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને બૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમાં પડવાનો. ઉપનિષદ્‌માં બ્રહ્મમાંથી કે આત્મામાંથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે; અને તેથી વિપરીત બુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવે. આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ વાત બૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને બૌદ્ધની બધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બને છે.

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનું આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતમાં અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનું પણ ઐક્ય છે જ. જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ ગણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી. અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતાં જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રસ્તુતમાં જૈન સંમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સંદર્ભમાં કરવો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી. આથી તેમાં જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યાર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ; અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમાં જઈને બેસી જાય. પણ જૈન દર્શનના વિકાસમાં એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી; જ્યારે તેમાં દ્વૈતવાદની ભૂમિકા છોડીને સંપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામાં આવ્યું હોય.

પ્રસ્તુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી લગભગ હજાર–બારસો વર્ષ સુધીનું આગમિક શ્વેતામ્બર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનો ઇરાદો છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનું કામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર–નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસૂત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનાં જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ ફલિત થાય છે કે વસ્તુનું ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આંશિક હોય છે અને સ્થૂલ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એકસરખું થતું હોઈ લોકસંમત પણ હોય છે અને એવી લોકસંમતિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કશી આપત્તિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે. આથી આવા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે; જ્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે જાણી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામાં પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે. વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામાં આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે.

ભગવતી સૂત્ર (૧૮.૬.સૂ૦ ૬૩૦)માં ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગળ્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં બધા પ્રકારના રસો છે. ભમરાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમાં બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે. આ બાબતમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમાં તે તે વર્ણાદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુતઃ નિશ્ચય દૃષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમાં બધા જ વર્ણાદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમાં જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાંના વધારે પરમાણુ જો ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમાં શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ. વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે; એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમાં છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે. તેનો જો સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરશૃંગની જેમ ઉત્પન્ન જ થઈ શકત નહિ. માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમાં પણ શીતગુણને સ્થાન છે. આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ. પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમાં અન્ય વર્ણાદિનો સર્વથા અભાવ છે. ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમાં પ્રત્યેક પરમાણુમાં તે તે વર્ણાદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે. અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે. આને જ કારણે જૈન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ જુદી માનવામાં નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ–અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે. આને કારણે સ્થૂલ દૃષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમાં બધાં જ વર્ણાદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે.

વળી નરી આંખે ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમાં રહેલ અને આંખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમાં બીજા રંગો હોય તેને તો આંખ દેખી શકે નહિ અને ભમરો કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભમરો એ જ કાંઈ ભમરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભમરો છે. આ પરિસ્થિતિમાં તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે. તેમાં બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ.

અહીં એક વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો; પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમાં હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે. નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાંગિતાનો નિરાસ કરે છે. એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી ઠરતું, પણ તે આંશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ–છ–સાત એવા ભેદો કરવામાં આવ્યા છે. એ નયોના ભેદોમાં પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામાં આવ્યો છે.

એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાંનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવું જોઈએ.

અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રસ્થ વગેરેનાં દૃષ્ટાંતથી સાત નયોને સમજાવવામાં આવ્યા છે. ત્યાં પ્રસ્થ દૃષ્ટાંતમાં (**અનુયોગ** સૂ૦ ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારંભ—પ્રસ્થ માટે સંકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જંગલમાં તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રસ્થ માટે જાઉં છું’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે; એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે. પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને છોલે છે ત્યારે, તેને અંદરના ભાગમાં કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુંવાળપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે. તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યાં સુધી તે પ્રસ્થ તેના અંતિમ રૂપમાં તૈયાર ન થયું હોય ત્યાં સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ. આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે; અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જે પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમાં પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રસ્થ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમાં આવ્યું અને લોકમાં તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું. સારાંશ એ છે કે નૈગમમાં પ્રસ્થરૂપમાં ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયું; પણ વ્યવહારમાં તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય.

સારાંશ છે કે અહીં વ્યવહારનયની વિષય તે તે નામે લોકમાં ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે. માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે; જો કે એ જ લાકડું પ્રસ્થ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમાં લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડાં છે, પણ એ બધાં લાકડાંના પ્રકારોમાંથી વિશેષ આકૃતિવાળાં લાકડાંને જ પ્રસ્થ કહેવામાં આવે છે, બધાને નહિ; તત્ત્વની ભાષામાં કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ફલિત થાય છે.

આ દૃષ્ટાંત દ્રવ્યનું છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસતિ (**અનુ૦** સૂ૦ ૧૪૪) દૃષ્ટાંતને નામે ઓળખાય છે. તમે ક્યાં રહો છો?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્યગ્ લોકમાં’, ‘જંબૂદ્વીપમાં’, ‘ભારતમાં’, ‘દક્ષિણ ભારતમાં’, ‘પાટલિપુત્રમાં’, ‘દેવદત્તના ઘરમાં’ અને છેવટે ‘દેવદત્તના ઘરના ગર્ભગૃહમાં રહું છું’—એમ કહે છે. આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે. વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમાં રહું છું, લોકવ્યવહારમાં એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે.

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એ ઉત્તર અસદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાંનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જણાવવામાં આવે. આમ આ દૃષ્ટાંતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે. જેમ પૂર્વ દૃષ્ટાંતમાં લાકડું એ જ પ્રસ્થ છતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમાં આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે. એટલે કે સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમાં પ્રસ્થનું કામ આપે છે. માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે. જે ભેદ છે તે એ કે નૈગમે સંકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યું. આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દૃષ્ટાંત છે; જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમાં અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નૈગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નૈગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સંકુચિત એવા ખંડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નૈગમ તેના સંકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસસ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે. નૈગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખંડ દ્રવ્યમાંથી તેના ખંડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે. આ દાષ્ટએ પ્રસ્થ અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દૃષ્ટાંત આપ્યું છે તેમ કહી શકાય.

અનુયોગદ્વારમાં (સૂ૦ ૧૪૪) ત્રીજું ઉદાહરણ પ્રદેશ દૃષ્ટાંતનું છે. આમાં કોઈ કહે છે કે સંગ્રહનયને મતે પાંચ**ના** (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જીવપ્રદેશ અને સ્કંધપ્રદેશ. પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચ**ના** (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી; તેમાં તો ભ્રમ થવાને સંભવ છે; જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમાં તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે; તેમ પાંચ**ના** પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાંચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ. માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે. આમ સંગ્રહમાં પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમાં પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે; અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે. વ્યવહારનયના આ દૃષ્ટાંતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમાં ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે.

પૂર્વોક્ત બે દૃષ્ટાંતો અને આમાં શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રસ્થ દૃષ્ટાંત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે; એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે. વસતિ દૃષ્ટાંતમાં દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે; એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખંડની વાત છે. આમાં તે ખંડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખંડને કારણે. એટલે મુખ્ય રીતે આ દૃષ્ટાંત દ્રવ્યવ્યવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે. અને પ્રદેશદૃષ્ટાંત જે છેલ્લું છે તેમાં દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્યગ્ સામાન્ય સમજાય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દૃષ્ટાંતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતાં તેમાં વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે. વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે. પરસામાન્યમાંથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાંધી આપી છે.

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જો આપણે અનુયોગ સૂત્રગત વ્યવહારની “वच्चइ विणिच्छियत्थं ववहारो सव्वदव्वेसु”—(**અનુયો૦** સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪; આ ગાથા **આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં** પણ છે—ગા૦ ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમાં વિનિશ્ચિત અર્થને; એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ફલિત થાય છે. આના પ્રકાશમાં આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણનો જે અર્થ કર્યો છે તે વ્યાજબી ઠરે છે. તેમણે વ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે ‘व्रजति निराधिक्ये चयनं चयः, अधिकश्चयो निश्चयः = सामान्यम् । विगतो निश्चयः विनिश्चयः = विगतसामान्यभावः’ (પૃ૦ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે. એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્યુક્તિની વ્યાખ્યામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે : "विशेषेण निश्चयो विनिश्चयः। आगोपालाङ्गनाद्यवबोधो न कतिपयविद्वत्सन्निबद्ध इति।" **आवश्यकनिर्युक्ति हारि०** ગા૦ ૭૫૬; આના ભાષ્ય માટે જુઓ **વિશેષા૦** ૨૨૧૩થી.

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમાં જે વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે. વિશેષ સ્થૂલ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ બુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મબુદ્ધિગ્રાહ્ય વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી. અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે.

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ 'विनिच्छयत्थं' એ પદનો બીજો જે અર્થ આચાર્ય જિનભદ્ર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનું અનુસરણ કરે છે; એટલે કે આગમગત ભમરાનું દૃષ્ટાંત આપીને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—**વિશેષા૦** ગા૦ ૨૨૨૦. આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે.

૪. નિર્યુક્તિમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને બીજી નિર્યુક્તિઓમાં વ્યવહાર—નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે. આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી. તેથી આપણે નિર્યુક્તિઓમાં એવાં સ્પષ્ટીકરણો જોઈએ છીએ.

શ્રમણોએ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે. સ્થૂલ જીવો તો દેખાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સરલ હતું, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી. સામાન્ય રીતે જોતાં જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવનો સંભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ હોય એમ બને અને વળી જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સંભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે. તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્ત—અચિત્ત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડઘો નિર્યુક્તિમાં પડ્યો છે. પિંડનિર્યુક્તિમાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત પૃથ્વીકાયથી માંડી સચિત્ત વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. —**પિંડનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૧૦–૧૧; ૧૬–૧૭; ૩૫–૩૬; ૩૮–૩૯; ૪૩–૪૪.

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય અચિત્ત અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જાણવી. આ જ પ્રમાણે અપ્કાયા

આદિ વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત્ત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત્ત છે. એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર–નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત્ત જ હોય છે. પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત્ત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ. તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધડો લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત્ત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો. આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુજ્ઞા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત્ત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પિવાની અનુજ્ઞા આપી નહિ. —**નિશીથ** ગા૦ ૪૮૫૯; **બૃહત્કલ્પ** ૯૯૯.

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિત્તનો આવો જ વિચાર ઓઘનિર્યુકિતમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. —**ઓઘનિર્યુકિત** ગા૦ ૩૩૭–૩૬૩.

આત્મવિઘાત વિષે

પિંડનિર્યુક્તિમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે; અને જ્ઞાન-દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે. પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ઘાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિઘાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ; અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શન આત્માના વિઘાતની ભજના છે. —**પિંડનિર્યુકિત** ગા૦ ૧૦૪–૧૦૫.

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવંભૂત નય જેવો છે. એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિઘાત કહો કે આત્મવિઘાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી. તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો ત્યારે તદભિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિઘાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનું પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ઘાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિઘાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનાત્માનો પણ વિઘાત ઘટી જાય છે.

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી હોઈ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ; તેથી ચરણના વિઘાત સાથે જ્ઞાન–દર્શનનો વિઘાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે.

ચરણવિઘાતે જ્ઞાન-દર્શનવિઘાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો ભાષ્યયુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે.

કાલ વિષે

શ્રમણની દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો. ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે. —**ઓઘનિર્યુકિત** ગા૦ ૨૮૨–૨૮૩.

વળી, **આવશ્યક નિર્યુક્તિની ચૂર્ણિ**(પૃ૦ ૪૨)માં ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી. દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણતિ તે જ કાલ છે. જેમ કે ગતિપરિણત સૂર્ય જ્યારે પૂર્વ દિશામાં દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહ્ણ કહેવાય; અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમાં ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે; અને જ્યારે ગતિપરિણત તે સૂર્ય પશ્ચિમ દિશામાં દેખાય તે અપરાહ્ણકાલ કહેવાય. માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે. મૂલ આગમમાં જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામાં આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદૃષ્ટિનો આશ્રય લેવામાં આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું.

સામાયિક કોને ?

નિર્યુક્તિમાં સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમાં વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં દૃષ્ટિ એટલે સમ્યગ્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દૃષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે; એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સંપન્નને જ સામાયિક થાય.

—**આવશ્યક નિર્યુક્તિ** ગા૦ ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓઘનિર્યુક્તિમાં ઉપકરણના સમર્થનમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતાં જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે.—આ છે નિશ્ચયદૃષ્ટિ—

“ अज्झत्थविसोहिए उवगरणं बाहिरं परिहरंतो ।
अप्परिग्गहीत्ति भणिओ जिणेहिं तेलुक्कदंसीहिं ॥ ”

—**ઓઘનિ૦** ગા૦ ૭૪૫

આમાંથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું; કારણ, જે કાંઈ અન્ય વ્રતો છે તેના મૂળમાં તો અહિંસાવ્રત જ છે. એટલે નિર્યુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે. આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે; તેમાં જીવવધ ન થાય એમ બને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

“ अज्झप्पविसोहीए जीवनिकाएहिं संथडे लोए ।
देसियमहिंसगत्तं जिणेहिं तेलोक्कदंसीहिं ॥ ७४७ ॥ ”

કારણ કે અપ્રમત્ત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત્ત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે.

“ आया चेव अहिंसा आया हिंसत्ति निच्छओ एसो ।
जो होइ अप्पमत्तो अहिंसओ हिंसओ इयरो ॥ ७५४ ॥ ”

આની ટીકામાં શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમાં હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રવૃત્તિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નૈગમનયને મતે જીવ**ની** અને અજીવ**ની** બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે. અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે. સંગ્રહ અને વ્યવહારને મતે પણ ષટ્જીવનિકાયને **વિષે** હિંસાનો વ્યવહાર છે; અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે ષટ્જીવનિકાય **વિષે** જ છે. ઋજુસૂત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ **વિષે** જુદી જુદી હિંસા છે. પણ શબ્દ-સમભિરૂઢ અને એવંભૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે. આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો ભેદ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનું પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મંતવ્ય રજૂ કરે છે; એટલે કે આત્મા**ની** હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા **જ** હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે.

નિર્યુક્તિકારને મતે જે શ્રમણ.યતમાન હોય; એટલે કે અપ્રમત્ત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બંધકારણ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધને કારણે તે નિર્જરારૂપ ફલ દેનારી છે. જે નિશ્ચયનયનું અવલંબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણ છે અને નહિ કે બાહ્ય જીવની હિંસા કે અહિંસા. પરંતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલંબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામાં પ્રમાદી થઈને ચારિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે. સારાંશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણ; એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ ચારિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

"जा जयमाणस्स भवे विराहणा सुत्तविहिसमग्गस्स ।
सा होइ निज्जरफला अज्झत्थविसोहिजुत्तस्स ॥
परमरहस्समिसीणं समत्तगणिपिडगझरितसाराणं ।
परिणामियं पमाणं निच्छयमवलंबमाणाणं ॥
निच्छयमवलंबंता निच्छयओ निच्छयं अयाणंता ।
नासंति चरणकरणं बाहिरकरणालसा केइ ॥"

—ओघनिर्युक्ति ७५९-६१

"आह—यद्ययं निश्चयस्ततोऽयमेवालम्ब्यतां किमन्येनेति ? उच्यते—निश्चयमवलम्बमानाः पुरुषाः 'निश्चयतः' परमार्थतो निश्चयमजानानाः सन्तो नाशयन्ति चरणकरणम् । कथम् ? 'बाह्यकरणालसाः' बाह्यं वैयावृत्त्यादि करणं तत्र अलसाः-प्रयत्नरहिताः सन्तश्चरणकरणं नाशयन्ति । केचिदिदं चाङ्गीकुर्वन्ति यदुत परिशुद्धपरिणाम एव प्रधानो न तु बाह्यक्रिया । एतच्च नाङ्गीकर्तव्यम् । यतः परिणाम एव बाह्यक्रियारहितः शुद्धो न भवतीति । ततश्च निश्चय-व्यवहारमतमुभयरूपमेवाङ्गीकर्तव्यमिति ।"

—ओघनिर्युक्ति टीका गा० ७६१

વંદનવ્યવહાર વિષે

શ્રમણોમાં વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપર્યાયે જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વંદ્ય છે. પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને બીજા વંદન કરે. આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપર્યાયથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

"चोएति जइ हु जिट्ठो कहिंचि सुत्तत्थधारणाविगलो ।
वक्खणलद्धिहीणो निरत्थयं वंदणं तम्मि ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામાં વયજ્યેષ્ઠ કરતાં રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયું તો પછી રત્નાધિક શ્રમણ ભલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શું એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

"अह वयपरियाएहिं लहुगो वि हु भासओ इहं जेट्ठो ।
रायणियवंदणे पुण तस्स वि आसायणा भंते ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શંકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમાં કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રતપર્યાયને નહિ પણ લબ્ધિને મુખ્ય માનવામાં આવે છે. અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જેનામાં લબ્ધિ હોય તે વયથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય. આથી એવા રત્નાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠે વંદન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી. વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજ્યેષ્ઠે નમસ્કાર કર્યો છે આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી.

> “जइ वि वयमाइएहिं लहुओ सुत्तत्थधारणापडुओ ।
> वक्खाणलद्धिमंतो सो चिय इह घेप्पई जेट्ठो ॥
> आसायणा वि णेवं पडुच्च जिणवयणभासयं जम्हा ।
> वंदणयं राइणिए तेण गुणेणं पि सो चेव ॥”

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૪–૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના અવલંબનથી કર્યું છે. તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણાધિક્ય એ પ્રમાણ છે. માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બને છે. માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વંદનવ્યવહાર કરવો. આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણાધિક્ય એ આંતરિકભાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આંતરિકભાવનું જ્ઞાન છદ્મસ્થ માટે સંભવ નથી, માટે જ્યાં આંતરિકભાવ જાણવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વંદનવ્યવહારની યોજના નિશ્ચયદૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાયે જે જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વંદનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસંમત માર્ગ છે, કારણ, ગુણાધિક્ય જાણવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે; એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વંદનીય—

> “न वओ एत्थ पमाणं न य परियाओ वि णिच्छयमएण ।
> ववहारओ उ जुज्जइ उभयनयमयं पुण पमाणं ॥
> निच्छयओ दुन्नेयं को भावे कम्मि वट्टइ समणो ।
> ववहारओ उ कीरइ जो पुव्वठिओ चरित्तम्मि ॥”

—**આવ૦ નિ૦** ગા૦ ૭૧૬–૭૧૭ (દીપિકા)

આમાંની અંતિમ ગાથા **બૃહત્કલ્પભાષ્યમાં** પણ છે, જુઓ ગા૦ ૪૫૦૬.

સંઘ વ્યવસ્થા જાળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણાવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા ઊભી થાય. અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સંભવ નથી, તેમ સર્વથા અસંભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વંદનીય પરંતુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણાધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણાધિક પુરુષ પણ વંદનીય બને. આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત્–કેવળીભગવાન્ પણ અનુસરે છે—એવું સ્પષ્ટીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની બળવત્તા છે. મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન્ છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઇ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત્ પોતાનો ધર્મ સમજીને છદ્મસ્થ એવા ગુરુને વંદન કરે છે—

"ववहारो वि हु बलवं जं छउमत्थं पि वंदइ अरहा ।
जा होइ अणाभिण्णो जाणंतो घम्मयं एयं ॥"

—આવ૦ નિ૦ મૂલ ભાષ્ય-૧૨૩

આ ગાથા **બૃહત્કલ્પ ભાષ્યમાં** પણ છે. જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭.

નિર્યુક્તિગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાંથી યથાર્થતાનો અંશ ઓછો થાય છે; એટલે કે આગમમાં વ્યવહારનું તાત્પર્ય એવું હતું કે તેમાં સત્યનો—યથાર્થતાનો અંશ હતો; જેમકે વ્યવહારદૃષ્ટિએ જ્યારે ભ્રમરને કાળો કહેવામાં આવ્યો ત્યારે તેમાં કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સદંતર અભાવ હોય અને ભમરાને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો હોય એમ નથી. નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાંત બીજા વર્ણોનું અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ બતાવતો નથી. વળી, પ્રસ્થને વ્યવહારમાં લઇ શકાય એવા આકારવાળું લાકડું થાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સંમત હતું. એ પણ બતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમાં યથાર્થતા તરફ દુર્લક્ષ કરવામાં આવ્યું નથી. આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી. પણ નિર્યુક્તિ કાળમાં વ્યવહારમાં આ યથાર્થતા ઉપરાંત ઔચિત્યનું તત્ત્વ; એટલે કે મૂલ્યનું તત્ત્વ ઉમેરાયું છે. આને કારણે વ્યવહારનયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. સંસારમાં વયથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતાં ગુણ-જ્યેષ્ઠનું મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમાં વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી. ભમરાનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ અયથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાંનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ કોને કહેવો એ વિચારણામાં વ્યવહાર–નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાંકન છે. આથી આ કાળમાં દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે. બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ. વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે. આથી જ જે તત્ત્વદૃષ્ટિએ; એટલે કે યથાર્થની દૃષ્ટિએ અચિત્ત હતું તેને પણ લોકાચાર–વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવામાં આવ્યું. આમ વ્યવહાર લોકાનુસરણ કરવા જતાં અયથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે. વ્યવહારનયનું આ વલણ બૌદ્ધોની સંવૃતિ કે વેદાંતના વ્યવહારસત્ય જેવું છે. પણ સાથે સાથે તેનું જે મૂળ વલણ તે પણ આ કાળમાં ચાલુ રહ્યું છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈએ. વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે; એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે.

વળી, લોકવ્યવહારમાં ભાષા મુખ્ય ભાગ ભજવે છે; અને ઘણીવાર ભાષા તત્ત્વથી જુદું જ જણાવતી હોય છે. પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાત્ત્વિકને તાત્ત્વિક માની વ્યવહાર ચલાવતા હોય છે. આ પ્રકારના અતાત્ત્વિક વ્યવહારને સ્થાને તાત્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો ઉદ્દેશ બને છે. આથી કહી શકાય કે લોકનું એટલે સમાજનું, બહુજનનું સત્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનું સત્ય તે નિશ્ચયનય છે. એ બે વચ્ચેનો આવો ભેદ આ કાળમાં સ્પષ્ટ થાય છે.

૫. ભાષ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામાં આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્થૂલગામી છે અને બીજો સૂક્ષ્મગામી છે. આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે વ્યવહારનય એ

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે. આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસૂત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

"लोगव्ववहारपरो ववहारो भणइ कालओ भमरो ।
परमत्थपरो भणइ णेच्छइओ पंचवण्णोत्ति ॥"

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

"णेगमववहारा लोगव्ववहारतप्परा"

—**વિશેષા૦** ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્યુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે. તે હવે આપણે જોઈશું.

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સૂઝયું. આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે; એટલે કે જે જુદાં જુદાં દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—"इदमिह सव्वणयमयं जिणमतमणवज्जमच्चंतं"—**વિશેષા૦** ૭૨ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

"अहवेगनयमयं चिय ववहारो जं न सव्वहा सव्वं ।
सव्वनयसमूहमयं विणिच्छओ जं जहाभूअं ॥ ३५९० ॥"

—**વિશેષા૦**

સંસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે. આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે.

વળી, નિશ્ચયનય જો સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાંત કે સ્યાદ્વાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજવો જોઈએ; એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયશબ્દથી વ્યવહૃત છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે. એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું બીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે.

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્યુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂર્ણિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. તેમાં દ્રવ્યાનુયોગ ઉપરાંત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે. અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે. આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિષે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે. આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કરેલી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ

કેમ બને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સંદર્ભમાં શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ ટીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની ટીકામાં થયેલી જોવા મળે છે. તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિષેના વિચાર પ્રસંગે બધા નયોને એ વિભાગમાં વહેંચી નાખ્યા છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે. પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે. સારાંશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્યાદ્વાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૩૭૦

આ ગાથાની ટીકા સ્વોપજ્ઞ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટ્ટાર્યની ટીકામાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે—"अशुद्धनयाः द्रव्यार्थप्रधानाः नैगमसंग्रहव्यवहाराः। तेषां मतेन अकृतं सामायिकं नित्यत्वात् नभोवत्। द्रव्यार्थतः सर्वमेव वस्तु नित्यमिति पक्षधर्मत्वम्। शुद्धनयास्तु ऋजुसूत्रादयः। तेषां मतेन कृतं सामायिकं अनित्यत्वात् घटवत्। पर्यायार्थतः सर्वमेव अनित्यं कृतकं च वस्तु इति पक्षधर्मत्वम्। एवमेकान्ते भङ्गद्वयम्। अथ कृताकृतत्वमुभयरूपं स्याद्वादसमयसद्भावात्। तत् पुनरुभयरूपत्वं द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविवक्षावशात् भवति।"

—**विशेषा० कोट्टार्यटीका।**

સારાંશ એ છે કે નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે; અને તે અશુદ્ધ નયો છે. દ્રવ્યાથપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસૂત્રાદિ એટલે ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઢ અને એવંભૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે; અને શુદ્ધ નયો છે. પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્યાદ્વાદમાં તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે.

કોટ્ટાર્યની આ ટીકાનું અનુસરણ કરીને આ૦ કોટ્યાચાર્ય અને આ૦ હેમચંદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉકત વિભાગ માન્ય રાખે છે.

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમાં ધ્યાન દેવા જેવી છે કે નયો તે એક-એક અંત હોઈ એકાંત છે અને સ્યાદ્વાદ તે એકાંતોનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાંત છે.

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમાં રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમાં સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું. આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામાં "नेच्छइयनयमएण अन्नाणी" (**विशेषा०** ગા૦ ૧૧૫૧) ઇત્યાદિ કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી ટીકામાં કહ્યું છે કે— "शुद्धनयाभिप्रायोऽयम्"—ઇત્યાદિ. આથી ફલિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે.

નૈગમ–સંગ્રહ–વ્યવહાર એ સમગ્રની સંજ્ઞા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમાં વ્યકત થયેલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસૂત્રાદિ ચારને ચૂર્ણિમાં શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પણ ફલિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું બીજું નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે.—"ववहारगहणेण य णेगम-संगह-ववहारा ववहारिगत्ति गहिता......उज्जुसुतादीणं पुण चउण्हं सुद्धनयाणं...... **आव० चूर्णि** पृ० ४३०।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની ટીકાના કાળમાં સ્થિર થયો હતો.

વળી, અહીં એક બીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે; તે એ કે, આગળ આપણે

જોયું કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધના વિભાગમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે; એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય. અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે. આનું સ્પષ્ટીકરણ એમ સંભવે કે વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છતાં પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાભેદે સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય. તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે. આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિશેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમાં કશો વિરોધ રહેતો નથી.

વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતાં ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિશેષથી ભિન્ન એવું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે ખરવિષાણની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—

“न विसेसत्थंतरभूअमत्थि सामण्णमाह ववहारो ।
उवलंभववहाराभावाओ खरविसाणं व ॥”

—**વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫**

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે; એનું જ જ આ સમર્થન છે.

ગુરુ-લઘુ વિશે

ગુરુ-લઘુનો વિચાર તાત્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કર્યો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્યુક્તિમાં જણાવવામાં આવ્યું હતું કે ઔદારિક, વૈક્રિયાદિ ગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે. (**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૮ એ **આવ૦ નિ૦**ની ગાથા છે, વળી જુઓ **આવશ્યક ચૂર્ણિ** પૃ૦ ૨૯)

આ નિર્યુકતગાથાનું સ્પષ્ટીકરણ કરતાં આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેષ્ઠુ—ઢેખારો. કોઈ લઘુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા. કોઇ ગુરુલઘુ-ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ. અને કોઈ અગુરુલઘુ—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લઘુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—સ્થૂલ દ્રવ્ય ગુરુલઘુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલઘુ છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૯–૬૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લઘુ જેવું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનું ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધઃ થાય છે તેનું શું કારણ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લઘુ હોય તે ઊર્ધ્વગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને. આથી જીવ-પુદ્ગલોને ગુરુ અને લઘુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન ઊંચે પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૧–૬૬૨. માટે માત્ર ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ એમ એ પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લઘુ, ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે.

વ્યવહારનયના આ મન્તવ્યનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમાં જે ઊર્ધ્વગમનનું કારણ લઘુતા અને અધોગમનનું કારણ ગુરુતા માનવામાં આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી કારણ દ્રવ્યની લઘુતા કે ગુરુતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્યપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે. અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે. આમાં કાંઈ કાર્યકારણભાવ જેવું નથી.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૩

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે. તો પછી તેમાં શો હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનમાં હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામાં લઘુતા સિવાય બીજું જ કાંઈ કારણ માનવું રહ્યું. વળી ધૂમાદિ જે નરી આંખે દેખાય છે તે સ્થૂલ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થૂલતા એ અધોગમનમાં નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ; પણ તે તો ઊંચે જાય છે. આમ કેમ બન્યું ? વળી, મહાગુરુ એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમાં ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે ? વળી, સાવ સૂક્ષ્મ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ?

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમાં દેવના વીર્યને કારણ માનશો તો વ્યવહાર-સંમત ગુરુતા એકાંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અયુક્ત ઠરે છે; અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકાંતે કારણ છે એ પણ અયુક્ત ઠરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ-પુદ્‌ગલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ ગુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ. આથી વ્યવહારનયનો મત અયુક્ત ઠરે છે.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૭

આમ પ્રસ્તુતમાં લોકવ્યવહારમાં જે સ્થૂલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે. આમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાંવૃતિક-પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે.

વળી ન્યાય વૈશેષિકમાં ગુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ.

જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્યુક્તિના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમાં જેનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિઘાતને પામ્યો એવો વિચાર છે. આના જ અનુસંધાનમાં ભાષ્યમાં નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું ફળ સમ્યગ્ ક્રિયામાં ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (**વિશેષા૦** ૧૧૫૧) તે ઉક્ત પક્ષની બીજી બાજુ રજૂ કરે છે. જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલાં નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામાં ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે. અહીં યથાર્થતા કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે. શ્રમણજીવનમાં કે કોઈ પણ જીવનમાં જ્ઞાન કરતાં ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર બને છે કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાષ્ઠા નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમાં ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે. આથી ચારિત્રના ત્રાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા ભેદ કરવામાં આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે.

કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર ભગવાન અને ગણધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે. તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય.

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અંતરંગ સામાયિક કર્યું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગા૦ ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયમાણ–કૃત વિષે)

ક્રિયાકાળમાં કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિષ્ઠાકાળમાં—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસત્કાર્યવાદ અને સત્કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે. ભગવાન મહાવીર અને જમાલીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો. આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમાં સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આ૦ જિનભદ્રે ભાષ્યમાં કર્યો છે. તેમાં મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર–નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામાં ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે.

> "सम्मत्तनाणरहियस्स नाणमुप्पज्जइ त्ति ववहारो।
> नेच्छइयनओ भासइ उप्पज्जइ तेहिं सहिअस्स ॥"

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૪. વળી જુઓ **આવશ્યકચૂર્ણિ** પૃ૦ ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શંકા–સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે :

વ્યવહાર : સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થતું હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જાત–ઉત્પન્ન–સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજાત–અસત્ નહિ. પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જાત છે તે ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ જે અજાત હોય છે તે જાત–ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાંથી અજાત એવો ઘડો જાત થાય છે. પણ જો ઘડો પ્રથમથી જ જાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણું કાંઈ રહેતું નથી; એટલે કે તેને વિષે કશું જ કરવાપણું રહેતું નથી, માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જાતની નહિ. અને વળી જાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામાં આવે તો પછી કરવાનો ક્યાંઈ અંત જ નહિ આવે; એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાત્વી જીવમાં સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામાં પ્રથમ હતાં નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામાં આવે તો ક્રિયાનું કાંઈ ફળ મળે નહિ. અને વળી પૂર્વમાં ન હોય તે જ ક્રિયાના ફળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણું ન હોવાથી સતની ક્રિયા નહિ પણ અસત્‌ની ક્રિયા માનવી ઘટે. વળી, એવું પણ નથી કે જે કાળમાં ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમાં નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ. આમ વિચારતાં મિથ્યાજ્ઞાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરંભ કરીએ છીએ ત્યારે આરંભમાં તો તે દેખાતું નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પાસેથી તત્ત્વનું શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતું નથી પણ

શ્રવણાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમાં કાર્ય દેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમાં નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમાં તે માનવું જોઈએ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાદષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યગ્દષ્ટિ કે સમ્યગ્જ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અજાત હોય તે જાત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અજાત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણની જેમ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ. અને જો અજાત પણ ઉત્પન્ન થતું હોય તો ખરવિષાણ પણ ઉત્પન્ન થાય. માટે અસત્ની નહિ પણ સત્ની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વીને અને સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વીને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્ની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્ની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ એવા ખરવિષાણ વિષે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનું નહિ. આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે. પણ વધારામાં અસત્કાર્યપક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શકય નથી. સત્ એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાયાન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ઘટી શકે છે, પણ અસત્માં તો એવો પણ સંભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું? માટે માનવું જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણ જેમ સર્વથા અસત્ નથી. આમ સર્વથા અસત્ની ઉત્પત્તિ માનવામાં દોષો છે, જેનું નિવારણ થઈ શકતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમાં દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ઘડાની ઉત્પત્તિ પહેલાં સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણ પણ છે. આમ ઘણા બધા કાર્યો માટે લાંબો કાળ ગયો તેમાં એ બધો કાળ ઘટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરંભમાં તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરંભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરંભ છે નહિ તો પછી તે ત્યારે કેવી રીતે દેખાય? જેમ પટનો આરંભ કરીએ ત્યારે ઘટ જોવાની આશા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાનાં જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના પ્રારંભમાં પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય નથી. અને સ્થાસાદિ કાંઈ ઘડો નથી જેથી તેના આરંભે તે દેખાય. માટે આરંભમાં દેખાતો નથી—ઇત્યાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ઘડો અંતિમ ક્ષણમાં દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમાં સત્ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમાં નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમાં અમારે એટલું જ કહેવાનું છે કે ઘડાનો પ્રારંભ તો અન્ત્યક્રિયાકાળમાં જ છે તેથી તે અન્ત્યક્રિયાકાળે દેખાય છે. આમાં શું અજુગતું છે?

વળી, વર્તમાનકાળમાં જ્યારે તે ક્રિયમાણ છે ત્યારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત કયારે માનશો? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે? અને

વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અસત્ છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયમાણને જ કૃત માનવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જો ક્રિયમાણ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયમાણ હોય ત્યારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદાં જુદાં કાર્યો નિષ્પન્ન થઈ રહ્યાં છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ઘડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ઘડાનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે મને ક્રિયાકાળમાં ઘડો દેખાતો નથી. આ તમારી સ્થૂલબુદ્ધિનું પરિણામ છે. તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભલે ઘડો ન દેખાય. અને જ્યારે ઘડો ક્રિયામણ હશે ત્યારે તમને ઘડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જરા સૂક્ષ્મબુદ્ધિથી વિચારો.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ત્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે. માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે; એટલે કે ક્રિયમાણ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરત થઈ જાય પછી; એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે; એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે ત્યારે પણ જો જ્ઞાનને અસત્ માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન કયા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનીને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—ઇત્યાદિ. એ બાબતમાં અમારું મન્તવ્ય છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે; એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ત્ય ક્ષણમાં સંભવે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે શૂન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(**માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ** પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે. વળી, સાંખ્યોનો સત્કાર્યવાદ (**સાંખ્ય કા૦ ૯**) અને નૈયાયિક આદિનો અસત્ કાર્યવાદ-વગેરે (**ન્યાયસૂત્ર** ૪. ૧. ૧૪–૧૮; ૪. ૧. ૨૫–૩૩; ૪. ૧. ૪૪–૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (**સન્મતિતર્ક** ૩. ૪૭–૪૯; **પંચાસ્તિકાય** ગા૦ ૧૫, ૧૯, ૬૦ આદિ, **નયચક્ર** તૃતીય અર).

જમાલિએ કરેલ નિહ્નવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયમાણ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયમાણને કૃત માનતા. આથી મૂળે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિષ્પત્તિ છે કે નિષ્ઠાકાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ઘણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા **દૃષ્ટાંત**માં સંથારો અને દહનક્રિયાની છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૩૦૮–૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામાં આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે. કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે. અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૪

આ બાબતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિષ્ઠાનો કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સંભવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમાં હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમાં હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કયું કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમાં પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમાં છે અને ક્ષય અન્ય કાળમાં ? માટે જે કાળમાં ક્રિયા છે તે જ કાળમાં ક્ષય છે અને તે જ કાળમાં જ્ઞાન પણ છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમાં ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમાં પણ ક્ષય માનવામાં આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમાં પણ ક્રિયાકાલ અને નિઠ્ઠાકાળનું એકત્વ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે નિર્જીર્યમાણ છે તે નિર્જીર્ણ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય. વળી, આગમમાં એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે. એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ-કર્મ છે નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામાં આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવું પડે. તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય. માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અંધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ. અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજી લેવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૯–૪૦

આવશ્યક ચૂર્ણિ(પૃ૦ ૭૨–૭૩)માં કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામાં આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ક્રમનિયમ નથી. કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મનઃપર્યાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે; તો કોઈ વળી મનઃપર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન; પણ તે જ જુદાં જુદાં આવરણોને લઈને જુદાં જુદાં આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે.

સિદ્ધિ—ઉત્પત્તિ વિષે

શૂન્યવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ કે નોભયતઃ સિદ્ધ થતી નથી. તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત છે; અર્થાત્ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે મેઘ. કોઇક પરતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે ઘડો. અને કોઈક ઉભયતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે પુરુષ. અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે : જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનું મન્તવ્ય છે. પણ નિશ્ચયનું મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વતઃ સિદ્ધ જ છે, પર તેમાં નિમિત્ત ભલે બને પણ પોતામાં સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાંઈ કરી શકતું નથી. જેમકે ખરવિષાણમાં સામર્થ્ય નથી તો તેમાં ગમે તેટલાં નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ. માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ જ માનવી જોઈએ.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામાં ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વતઃ સિદ્ધિ માની છે અને તેમાં નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્યું છે. તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમાં લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વતઃ કહી છે. આચાર્ય કુંદકુંદની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનું પ્રાબલ્ય છે. વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ થઈ છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે.

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમાં નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમાં પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમસ્યા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે. તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામાં બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે; પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી થઈ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવું જોઈએ. ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ થઈ શકે છે. એટલે નિર્જરામાં મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે. દષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે કે એક બટુક ભગવાન મહાવીરને જોઈને ગુસ્સે થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોતમને જોઈને—જે ભગવાન મહાવીર કરતાં ગુણમાં ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો.

—**વ્યવહાર ભાષ્ય૦** ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭–૧૯૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આંતરિક ભાવને. વિચાર કરીએ તો જણાશે કે રાજમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે; જ્યારે કેડી, જે સમૂહને કામની નથી પણ વ્યક્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે. ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાંતરે રાજમાર્ગનું રૂપ લે છે ત્યારે તે વ્યવહારમાં આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નવી કેડી ઊભી કરે છે. સામાન્ય જન માટે તો રાજમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યકિત માટે કેડી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ. ધર્મ જ્યારે

બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે. આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી ભેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે.

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે. સમભિરૂઢનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે; એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર–નિશ્ચયનયોથી વિચારણા કરી છે. તેઓ જણાવે છે કે વ્યંજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમભિરૂઢનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમાં ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યંજનશુદ્ધિકનય કહેવાય. આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ઘટી શકતા નથી. પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામાં આવે તો શબ્દો અભિન્નાર્થક પણ હોઈ શકે છે. તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સંવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમાં લઈએ તો લોકમાં એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે. માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ.

—વિશેષા૦ ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યકત નિહ્નવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આષાઢે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશૂલરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા. આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની બીજાને જાણ થાય તે પહેલાં જ પાછા પોતાના શરીરમાં પ્રવેશી ગયા અને વિના વિઘ્ને શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું. અને અંતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમાં પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો. હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમાં પાછો જાઉં છું, પણ હું દેવરૂપે અસંયત છતાં તમારી સંયતની વંદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગું છું. અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમાં સીધાવી ગયા. દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમાં શંકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસંયતને વંદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃષાવાદ થયો. સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સંયત અને કોણ અસંયત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃષાદોષથી બચવાનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વંદન કરવું જ નહિ.

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શંકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ. તમારે બધા જ પરોક્ષ પદાર્થ વિષે અને સ્વયં તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શંકા કરવી પડશે. તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુનાં લક્ષણો, જે તેમણે બતાવ્યાં છે, તે જુઓ. અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ શંકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામાં જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદવામાં શો વાંધો છે? ધારો કે સાધુમાં સાધુપણું નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ. તમે જિનપ્રતિમાને તો વંદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસંયત હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુમતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુમતિનો દોષ કેમ ન લાગે? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવાધિષ્ઠિત છે કે નહિ. તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામાં શો દોષ છે? અને ધારો કે દેવની આશંકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ. વળી, શંકા જ કરવી હોય તો એવું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શંકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો સાથી હોય. વળી ગૃહસ્થમાં પણ યતિના ગુણોનો સંભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે મર્યાદાલોપ શું નથી કરતા? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય? ચોર છે કે પરદારગામી? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો? વળી, કોણ ગુરુ અને કોણ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો? વળી સાચું શું ને જૂઠું શું એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે? આમ તીર્થંકરથી માંડીને સ્વર્ગ–મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે શંકિત બની જશે. પછી દીક્ષા શા માટે? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું, તે કેમ માનતા નથી? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામાં ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી. વળી, તમે આષાઢાચાર્યના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સંસારમાં છે કે એકને જોઈ એ સૌમાં શંકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ છદ્મસ્થ. તેથી આપણી જે ચર્યા છે તે બધી વ્યવહારનું અવલંબન લઈ ને ચાલે છે. પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમાં શંકા નથી.

આ વ્યાવહારિક આચરણ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમાં જણાવેલ વિધિથી છદ્મસ્થ આહારાદિ લાવ્યો હોય અને તે કેવળીની દૃષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે. અને વળી એવો પ્રસંગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના છદ્મસ્થ ગુરુને વંદન પણ કરે છે. આ વ્યવહારની બળવત્તા નથી તો બીજું શું છે?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ બે ચક્રોથી ચાલે છે: વ્યવહાર અને નિશ્ચય. આમાંના એકનો પણ જો પરિત્યાગ કરવામાં આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શંકાદિ દોષોનો સંભવ ઊભો થાય છે. માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો વ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણ વ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામાં આવે તો અવશ્ય તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ઘણું ઘણું સમજાવવામાં આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાગ્રહ છોડ્યો નહિ

એટલે તેમનો સંઘથી બહિષ્કાર કરવામાં આવ્યો. પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજા બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમાં લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો. ગભરાઈને તેઓ રાજાને કહેવા લાગ્યા કે રાજા, તું તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતું નથી. રાજાએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો. તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યા કે હું શ્રાવક છું? વળી, હું કેવી રીતે જાણું કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો? આ સાંભળી તેઓને પોતાની ભૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વંદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો.

—**વિશેષા૦** ગા૦ ૨૩૫૬–૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વંદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિષે આક્ષેપ અને સમાધાન જે પ્રકારે **આવશ્યકચૂર્ણિ** (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯–૩૦)માં કરવામાં આવ્યાં છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—

વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શંકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનૈકાંતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી. પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમાં કારણ છે; માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે. રાજા ભરત ચક્રવર્તીને કશા પણ રજોહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતાં આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો; અને બીજી બાજુ રાજા પ્રસન્નચંદ્ર સાધુવેશમાં હતા છતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો બંધ કર્યો. આમાં પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યાં નહિ. તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આંતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રજોહરણાદિ નિરર્થક છે.

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વત્સ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક બુદ્ધ હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિત્ક છે. વળી તેમને પણ પૂર્વભવમાં આંતર બાહ્ય ઉપસંપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દૃષ્ટાંત આગળ કરીને બાહ્યાચાર–વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી. અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી. તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્યાંઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, ક્યાંઈક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્યાંઈક ઉભય વિધિથી. આમાં કોઈ એકાંત નથી, વિધિ અનિયત છે. આમાં ચૂર્ણિકારે એક બુદ્ધુનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે. એક મૂર્ખે ઈંટ નીચે દીનાર જોયો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિષે વાત કરી. માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામાં તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાલી ગયેલું. એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઈંટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી. પણ એમ કાંઈ દીનાર મળે? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાંતને આધારે આચરણની ઘટના કરવા જાય છે તેમાં તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો ત્યાગ કરે છે.

સત્-અસત્

સુખલાલજી સંઘવી

નગીનદાસ શાહ

ભારતીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, સામાન્ય-વિશેષ, અભિલાપ્ય-અનભિલાપ્ય આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાત્ત્વિક ચર્ચાઓ કરે છે. આચાર્ય હરિભદ્રે 'અનેકાન્તજયપતાકા'માં આ યુગલોનું જ જૈન દૃષ્ટિબિંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે. અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ઘડવામાં કેવો ફાળો છે તે ક્રમશઃ જોઈશું.

સત્-અસત્‌ના દ્વન્દ્વનો ઇતિહાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે. ઋગ્વેદમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ, પૂષન્, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા. તે દેવોમાં ભલે વ્યક્તિશઃ ભેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપતઃ કોઈ ભેદ નથી એવું કેટલાકને સૂઝ્યું, અને તેમણે કહ્યું : 'एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति.' બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતિના છે. જૈનોના સંગ્રહનય જેવું આ છે. અહીં સત્‌નો અર્થ સામાન્ય એવો ઘટે છે. પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિકોની સત્તા જેવું દેશ-કાલ-વ્યાપી નિત્ય સામાન્ય નહિ. અહીં દેશ કે કાળને ગણતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અસ્તિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિપ્રેત લાગે છે. બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતાં તેને જુદાં જુદાં નામ આપવાની વાત કરી છે. એક જ વસ્તુને અપાતાં જુદાં જુદાં નામ પર્યાયો છે અને તે શબ્દ-પર્યાયો વસ્તુ-પર્યાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે; તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી શકીએ. સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય થઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્‌ને કાર્ય-કારણના અર્થમાં સામાન્યવિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી; કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક સ્થળે સત્ અને અસત્‌ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતાં નિરૂપ્યાં છે.[૧] અને સહોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવ તો સંભવતો નથી. આમ ઉક્ત અર્થમાં જ સત્-અસત્‌નો અર્થ સામાન્ય-વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે.

---

[१] असच्च सच्च परमे व्योमन् दक्षस्य जन्मन्नदितेरुपस्थे। ऋग्वेद, १०. ५.

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીનેય સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો લાગે છે. ઋગ્વેદના ‘નાસદીયસૂક્ત’માં શરૂમાં જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્. અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આડકતરો નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હજુ સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્ય-કારણભાવનું સૂચન સરખુંય મળતું નથી. આવું સૂચન આપણને ‘છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્’માં મળે છે. તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે.[2] આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન શૂન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે. ‘ન્યાયદર્શન’માંય અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખંડન છે.[3] સ્વયં ‘છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્’માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ; આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકલું જ હતું; તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયાં.[4] ટીકાકારોએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્નો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્નો અર્થ વ્યકત કર્યો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યકત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે.[5]

દાર્શનિક યુગમાં આવો પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્. સાંખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે. જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે. આ છે સત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કથંચિત્ અભેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આંતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની જાય છે. અને એટલે જ એમના કાર્યકારણનાં દૃષ્ટાન્તોમાં બીજ-અંકુર જેવાં દૃષ્ટાન્તો જ હોય છે. નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી; કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી; પરંતુ અમુક સામગ્રી ઊભી થતાં પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આ છે અસત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અત્યન્ત ભેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાંત યાંત્રિક (mechanical) બની જાય છે. અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ જાય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. એમની કાર્ય-કારણભાવની આવી યાંત્રિક કલ્પનાને લઈને એમના કાર્ય-કારણના દૃષ્ટાન્તો પણ તન્તુમાંથી પટ અન કપાલમાંથી ઘટ જેવાં હોય છે. કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે. કારણભૂત બ્રહ્મસત્ બધાં જ કાર્યોમાં અનુસ્યૂત છે. આ છે વેદાન્તી મત.

ભગવાન બુદ્ધે વિભજ્યવાદને આધારે નિત્ય દ્રવ્યની કલ્પનાને પ્રજ્ઞપ્તિસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા. આગળ ઉપર પ્રશ્ન ઊભો થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત્ બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત માનવા. સાંખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈભાષિકોએ

---

[2] असदेवेदमग्र आसीत् तत्सदासीत् तत्समभवत् । छान्दो० ३. १९. १. જુઓ તૈત્તિ० ઉપ० २.७.

[3] अभावाद्भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य प्रादुर्भावात् । व्याघातादप्रयोगः । न्यायसूत्र, ४. १. १४--१५.
असतः सदुत्पद्यते इत्ययं पक्षः...... भाष्य, न्या० सू० ४. १. १४.

[4] कथमसतः सज्जायेतेति सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तदपोऽसृजत... । छान्दो० ६. २.

[5] असदिति व्याकृतनामरूपविशेषविपरीतमव्याकृतं ब्रह्म उच्यते...ततः असतः वै सत् प्रविभक्तनामरूपविशेषम् अजायत उत्पन्नम् । शांकरभाष्य, तैत्ति० उप०, २. ७.

બધાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમાં બુદ્ધવચનોય ટાંક્યાં. આમ તેઓ સર્વાસ્તિવાદી ઠર્યા અને કહેવાયા. સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનું ખંડન કરી અને બુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ઘટાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. વૈશેષિકદર્શનના અસત્કાર્યવાદની છાયા આમાં દેખાય છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો બધી જ ક્ષણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતાં માત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે. માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાંકર વેદાન્તીઓની સમાન ભૂમિકાએ મૂકે છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન ક્ષણિક છે, ઉપરાંત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમાં માને છે; જ્યારે શાંકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને કૂટસ્થનિત્ય અને એક જ માને છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ સત્‌ની ત્રણ કોટિઓ સ્વીકારે છે : પરમાર્થ સત્, સંવૃતિ સત્ અને પરિકલ્પિત સત. આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે ક્ષણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય ક્ષણિક વસ્તુઓ સંવૃતિ સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય આદિ પરિકલ્પિત સત્. સંવૃતિ સત્ અને પરિકલ્પિત સત્‌ને જેમ સત્‌ના પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસત્‌ના પ્રકારો પણ ગણી શકાય. શૂન્યવાદીઓ શૂન્યને અર્થાત્ પ્રજ્ઞાને જ સત્ માને છે. તેઓ પણ સત્‌ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પરિનિષ્પન્ન, પરતન્ત્ર અને પરિકલ્પિત. જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પરિનિષ્પન્ન, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ કલ્પિત છે તે પરિકલ્પિત. વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની વચ્ચે જો કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સત્‌ને વિજ્ઞાન કહે છે જ્યારે બીજો પરમાર્થ સત્‌ને શૂન્ય—પ્રજ્ઞા કહે છે; ઉપરાંત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજો માને છે કે બુદ્ધિ દ્વારા બુદ્ધિની ક્ષુદ્રતાનું ભાન થતાં પ્રજ્ઞાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે.

પ્રારંભિક કાળમાં આપણે સત્‌ની વ્યાખ્યા બાંધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ. તે કાળે તો દર્શનકારોનું કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણાવવાનું જ રહેતું. ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત્ બે તત્ત્વોમાં માને છે.[૬] દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના વિભાગો છે. અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે. ભાવ પદાર્થોમાંથીય ‘ અર્થ ’ નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે.[૭] સાંખ્યકારો કૂટસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રકૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે. વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. જૈનો જીવ, પુદ્‌ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અસ્તિકાયરૂપે વર્ણવે છે. બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે. સત્‌ની વ્યાખ્યા આપવાનું તો આ પછી શરૂ થયું. બૌદ્ધોએ સત્‌નું લક્ષણ ક્ષણિકત્વ બાંધ્યું. તેમણે કહ્યું કે, ‘ यत् सत् तत् क्षणिकम् । ’ એથી તદ્દન ઊલટું શંકરે સત્‌નું લક્ષણ ત્રિકાલાબાધિતત્વ આપ્યું અર્થાત્ એમને મતે કૂટસ્થ નિત્યતા જ સલ્લક્ષણ છે. આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે વિકારોને જ સત્ માન્યા જ્યારે શંકરે અમુક ખાસ વિશિષ્ટ અર્થમાં માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યું. જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવભૂત ગણ્યાં છે અને તેથી એમણે સત્‌ની વ્યાખ્યા ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યયોગિતા કરી છે. ઉત્પાદ-વ્યય પર્યાયના થાય છે એને દ્રવ્ય ધ્રુવ રહે છે. આમ સદ્રૂપ વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક હોઈ તે ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે. જૈનસમ્મત સલ્લક્ષણગત ધ્રૌવ્યનો અર્થ સાંખ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાચ્યુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૂટસ્થ નિત્યતા[૮]. અલબત્ત, એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે સાંખ્ય સત્‌ના બે ધોરણો—પરિણામી નિત્યતા અને કૂટસ્થ નિત્યતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્‌નું એક જ ધોરણ—પરિણામી નિત્યતા—સ્વીકારે છે;

---

[૬] किं पुनस्तत्त्वम्? सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भावः । न्यायभाष्य (काशी सं. सिरिझ), पृ० २

[૭] अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु । वैशेषिकसूत्र, ८. २. ३.

[૮] तद्भावाव्ययं नित्यम् । तत्त्वार्थसूत्र, ५० ३०

જૈનને મતે આત્મા–પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાંખ્યની જેમ કૂટસ્થ નિત્ય નહિ. ન્યાય-વૈશેષિકોએ સત્‌નું લક્ષણ સત્તાયોગિત્વ આપ્યું છે. તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમાં સમવાય સંબંધથી રહે તે સત્ છે. આ સત્‌ની વ્યાખ્યાઓનું પરવાદીઓએ ખંડન પણ કર્યું છે. જૈનોની સત્‌ની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો કે, પરસ્પરવિરોધી ધર્મો એક વસ્તુમાં સંભવે જ નહિ.[૯] ન્યાય-વૈશેષિકોની સત્‌ની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયું કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કેટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ ઠરે કારણ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમાં જ રહે છે.[૧૦] શાંકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમાં કહેવામાં આવ્યું કે, કોઈ પણ જાતના પરિણમનથી રહિત કૂટસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિરન્વય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી. આમ દર્શનિકો અંદરોઅંદર એકબીજાના સત્‌ના લક્ષણનું ખંડન કરતા હતા એવામાં બૌદ્ધો તરફથી એક એવું લક્ષણ મૂકવામાં આવ્યું જે લગભગ બધા જ દાર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યું અને તે લક્ષણ તે અર્થક્રિયાકારિત્વ.[૧૧] અલબત્ત, દર્શનકારોએ પોતપોતાને માન્ય અન્તિમ તત્ત્વ કે તત્ત્વોમાં તેને લાગુ કરવા ભારે જહેમત લીધી. બૌદ્ધોએ તર્કપુરઃસર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે.

આપણે જોયું તેમ આચાર્ય શંકર ત્રિકાલાબાધિત કૂટસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે. તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની માફક સત્‌ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક. તેમને મતે કૂટસ્થ નિત્ય બ્રહ્મ ચેતન જ પરમાર્થ સત છે કારણ કે, તે ત્રિકાલસ્થાયી છે; ઘટ, પટ આદિ વ્યાવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશ્ય છે; શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનનાશ્ય છે. આચાર્ય શંકર વ્યાવહારિક સદ્રૂપ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે. તેને તેઓ સત્-અસત્‌વિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે. તે સત્ નથી કારણ કે, તે બાધિત થાય છે; તે અસત્ નથી કારણ કે, તે સદ્રૂપ જગત્કાર્યનું ઉપાદાનભૂત કારણ છે. આ સત્-અસત્‌વિલક્ષણતાસિદ્ધાંતનાં મૂળ છેક ‘નાસદીયસૂક્ત’માં જોવાં હોય તો જોઈ શકાય. ત્યાં કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ–જગત્‌ની ઉત્પત્તિ પહેલાં સત્ પણ ન હતું કે અસત્ પણ ન હતું; અર્થાત્ સૃષ્ટિનું ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ કિંતુ અર્થાપત્તિથી સત્-અસત્‌વિલક્ષણ ઠર્યું. સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનું ભગવાન બુદ્ધના ‘અવ્યાકૃતો’ તથા શૂન્યવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્તત્વ સિદ્ધાંત સાથે પણ સામ્ય છે. ‘यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह’ (तैत्तिरीयोपनिषद्), ‘नैषा तर्केण मतिरापनेया’ (कठोपनिषद्) આ ઉપનિષદ્‌વાક્યોને, ‘परमार्थो हि आर्याणां तूष्णीम्भावः’ આ ચન્દ્રકીર્તિવચનને અને ‘तक्का तत्थ न विज्जइ’ (आचारांगसूत्र) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સંદર્ભમાં ધ્યાનમાં લેવા જોઈએ. જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સપ્તભંગીમાંય સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભંગ ‘અવક્તવ્ય’માં સ્વીકાર થયો છે. વસ્તુ સ્વદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી સત્ છે અને પરદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી અસત્ છે. પરંતુ આ બે ધર્મો યુગપદ્ વાણીમાં બોલી શકાતા નથી એ અર્થમાં વસ્તુ અવક્તવ્ય છે. જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાંથી એક સાથે બોલી શકાય! પરંતુ આ અર્થ એ કંઈ વસ્તુસ્વરૂપદ્યોતક નથી. વસ્તુના

---

[૯] नैकस्मिन्नसम्भवात्। ब्रह्मसूत्र, २. २. ३३.

[૧૦] सतामपि स्यात् क्वचिदेव सत्ता। अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका, ८.

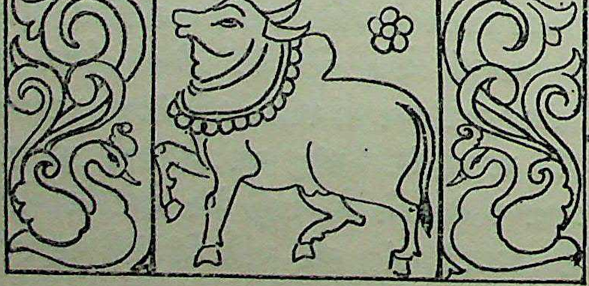
[૧૧] केवलं यदेतदर्थक्रियाकारित्वं सर्वजनप्रसिद्धमास्ते...। Six Buddhist Nyāya Tracts, પૃ૦ ૨૧.

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્ જાણી તો શકીએ છીએ પણ બોલી નથી શકતા એટલું જ—આવો આનો અર્થ થાય. કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવક્તવ્યની બીજી વ્યાખ્યા એવી કરી કે વસ્તુમાં સદ્રૂપેય અનંત ધર્મો છે અને અસદ્રૂપેય અનંત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્રૂપધર્મો જાણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્રૂપ ધર્મો જાણી શકીએ છીએ.

આમ શરૂઆતમાં સત્-અસત્ દેશ-કાલના સંબંધથી નિરપેક્ષપણે સામાન્ય-વિશેષના અર્થમાં વપરાતાં, પછી સૃષ્ટિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સંભાવિત કાર્ય-કારણભાવનું સૂચન મળ્યું અને વિચારમાં કાલતત્ત્વનું પૌર્વાપર્ય દાખલ થયું, ત્યાર બાદ સ્વયં સત્ અને અસત્‌ના પારસ્પરિક સંબંધની ચર્ચા થઈ, દર્શનકાળમાં કાર્યકારણમાં સત્ છે કે અસત્ એ પ્રશ્ન વિશેષે ચર્ચાયો, સાથે સાથે સત્‌ની ત્રણ કોટિઓ પાડવામાં આવી, તદનન્તર સત્‌ની વ્યાખ્યાઓ ઘડાઈ અને તેમનું ખંડનમંડન ચાલ્યું, વળી સત્–અસત્‌ના યુગલના અનુસંધાનમાં જ સદસદ્વિલક્ષણતાવાદ ઊભો થયો. આ રીતે સત્-અસત્ યુગલની આસપાસ ઘણું તાત્ત્વિક મંથન થયું અને એમાંથી અનેક વિચારવાદો ભારતીય દર્શનને સાંપડ્યા. જેમ અહીં સત્-અસત્ યુગલને લઈ એની પરંપરામાં આપણને શું પ્રાપ્ત થયું તે જોયું તેમ કોઈ સમાનધર્મા બીજા યુગલોને લઈ તેમની પરંપરામાંથી આપણને શું પ્રાપ્ત થયું છે તે દર્શાવશે તો આનંદ થશે.[૧૨]

---

[૧૨] ઉપર સત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સંક્ષેપે ચર્ચા કરી છે. એ સાથે અહીં ઉમેરવું જોઈએ કે સત્ અને અસત્‌ની કલ્પનાના વિચારવિકાસમાં બીજાં અનેક તત્ત્વો સમાયેલાં છે. અને તે અનેક રીતે સૂક્ષ્મતાથી ચર્ચાયાં પણ છે. દા૦ ત૦, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક પાસામાંથી ઉદ્દભવી છે, જ્યારે એકત્વ અને પૃથક્ત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સંખ્યાના પાસામાંથી ઊપસી છે. એ જ રીતે અભિલાપ્યત્વ અને અનભિલાપ્યત્વની દાર્શનિક વિચારસરણી સત્ અને અસત્‌ના શબ્દગમ્યત્વ અને શબ્દાગમ્યત્વ પાસામાંથી વિસ્તરી છે. પરંતુ સામાન્ય અને વિશેષ અથવા દ્રવ્ય અને પર્યાયની ચર્ચા કાલિક, દૈશિક આદિ બધાં પાસાઓને આવરે છે. આ રીતે ભારતીય દર્શનોમાંની પ્રસિદ્ધ સત્, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દૃષ્ટિએ અભ્યાસ કરવામાં આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સમજણ વિશદ બને.



अहिंसा परमो धर्मः

ઉપેન્દ્રરાય જ૦ સાંડેસરા

મહાભારતને "ભારતની મૂર્તિમંત સરસ્વતી" એ રીતે સંક્ષેપમાં ઓળખી શકાય. કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સંસ્કૃતિનો વિશ્વકોશ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના 'ઇતિહાસ'ના આકર ગ્રંથ તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, 'વિરાટ' શબ્દના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ 'ગ્રન્થ-સાગર' છે. એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને બ્રાહ્મણ પિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત હીન કક્ષાના ગણાય! પરંતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને બરાબર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ગોઠવણ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્‌ગીતાનું દિવ્ય ગાન સાંભળ્યું અને જગતને સંભળાવ્યું, તથા ધર્મ—વિશાળતાના ધર્મ, શુદ્ધધર્મ—ની પરંપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને ભેટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાકવિની પ્રશંસા, વૈદિક મતાનુયાયી કવિઓ તથા સ્વયં મહાભારતની છેલ્લી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદુપરાંત અન્ય ભારતીય અનુગમો–ધર્મ સંપ્રદાયોના વિદ્વાનો જેવા કે, 'બુદ્ધચરિત'ના કર્તા અશ્વઘોષ, 'કુવલયમાલા'ના કર્તા દાક્ષિણ્યચિહ્ન ઉદ્‌દ્યોતનસૂરિ, અને 'તિલકમંજરી'ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે. વળી 'તન્ત્રાખ્યાયિકા' તથા 'પંચતંત્ર' જેવા કેવળ રાજનીતિ આલેખતા ગ્રન્થકારોએ પણ કરી છે એટલું જ નહિ, પણ 'અનુયોગદ્વાર' અને 'નન્દીસૂત્ર' જેવા જૈન આગમગ્રન્થોએ પણ મહાભારતાદિ ગ્રન્થોને મિથ્યાશ્રુત કહેવા છતાં, "યથાર્થ રીતે ગ્રહણ કરાયેલા આ ભારતાદિ ગ્રંથો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમાં એ કારણભૂત થાય છે; અને એમ તેમાંથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ ત્યજી દે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે."[૧] એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

---

[૧] (क) 'નન્દી સૂત્ર' (અનુવાદક-સંશોધક : હસ્તિમલ્લ મુનિ, ૧૯૪૨) સૂત્ર ૪૧, પૃ૦ ૧૧૦, ૧૧૧
(ख) 'અનુયોગદ્વાર સૂત્ર' (જિનદત્તસૂરિ પ્રાચીન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ, ૧૯૨૧) સૂત્ર ૨૫, ૨૬, [પૃ૦ ૨, ૩]; સૂત્ર ૧૪૭ [પૃ૦ ૪૦, ૪૧].

મહાભારત એ ‘વિશાળતાના ધર્મ’નો ગ્રન્થ હોઈ એમાં તત્કાલીન હિંદુસ્તાનમાં પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારની પરંપરાઓનું રહસ્ય સરળતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કંઈ સારું હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે. તેથી દેખીતી રીતે જ એમાં જૈન અનુગમની પરંપરાઓનું પણ બહુમાનપૂર્વક સ્થાપન કરવામાં આવ્યું છે. તેમાંથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતાં કેટલાંક ઉદાહરણ જોઈએ. મહાભારત અહિંસાને “ अहिंसा परमो धर्मः स च सत्ये प्रतिष्ठितः ॥ ”[૨]—સત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે.

(૧) જાજલિ નામનો એક બ્રાહ્મણ, આદિનાથના પુત્ર બાહુબલિની જેમ ઉગ્ર તપ તપતો હતો.[૩] થાંભલાની જેમ અવ્યગ્ર રહીને તપ કરતાં તેની જટામાં, એક ચકલાચકલીના જોડાએ માળો બાંધ્યો. તેમાં ઈંડાં મૂક્યાં. તેમાંથી બચ્ચાં જન્મ્યાં! ધીરે ધીરે તે બચ્ચાં મોટાં થયાં અને સ્વાવલંબી થઈ ઊડીયે ગયાં! જાજલિ તે પછી પણ એક મહિના સુધી દયાને લીધે સ્થિર બેસી રહ્યો. જ્યારે તેને ખાતરી થઈ કે ચકલાં પાછાં આવશે જ નહિ, ત્યારે ઊઠ્યો. ઊઠ્યા પછી તેને તરત અભિમાન થયું. એટલે ગર્વથી બોલ્યો, “ મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે.” ત્યારે અંતરીક્ષ વાણીએ કહ્યું કે, “ તું મહાપ્રાજ્ઞ તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી. કાશીનો એ તુલાધાર પણ તું બોલે છે એવી ગર્વવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ. (તો તું બોલે તે કેમ છાજે ?) ”[૪]

આ સાંભળીને ચિડાયેલો જાજલિ વારાણસી ગયો. ત્યાં જઈને તેના વેપાર ઉપર આક્ષેપ કરતાં તુલાધારને પૂછ્યું, “ હે મહામતિ વણિક્પુત્ર! તું સર્વ રસો, ગન્ધો, વનસ્પતિઓ, ઔષધિયો અને તેનાં મૂળ તથા ફળને વેચે છે; છતાં તને નૈષ્ઠિકી બુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે ? ”[૫]

ત્યારે બાર વ્રતો પૈકી ત્રીજા વ્રતના અતિચાર કૂડતુલ કૂડમાણેથી વિરામ પામેલા, ત્રાજવાથી નિષ્પક્ષ રીતે પ્રામાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદૃષ્ટિથી જોનાર કોઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતાં, આ વૈશ્ય તુલાધારે જવાબ આપતાં કહ્યું, “ ગુજરાનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સંપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદ્રોહથી—ઓછામાં ઓછી હિંસાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આજીવિકા કરુ છું. હું[૬] નાનામોટા સુગંધી પદાર્થો અને મદ્ય સિવાયના રસોનો નિષ્કપટપણે વેપાર કરું છું.[૭] (શાસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો સુહૃદ છે, અને સર્વના હિતમાં રત છે, તે ધર્મને જાણે છે. તેથી હું કોઈની નિન્દા, પ્રશંસા, દ્વેષ કે કામના રાખ્યા

---

[૨] (क) મહાભારત (ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના), આરણ્યકપર્વ ૧૯૮–૬૯.
(ख) સર૦ સત્યનાં દર્શન અહિંસા વગર થઈ જ ન શકે. તેથી જ કહ્યું છે કે अहिंसा परमो धर्मः’
—ગાંધીજી (‘ નિત્યમનન ’ પૃ૦ ૪)

[૩] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, અ. ૨૫૩ થી ૨૫૬.

[૪] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૩–૪૧, ૪૨, ૪૩.

[૫] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૧થી ૩.

[૬] अद्रोहेणैव भूतानामल्पद्रोहेण वा पुनः ।
या वृत्तिः स परो धर्मस्तेन जीवामि जाजले ॥

મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨.૪–૬.

[૭] रसांश्च तांस्तान्विप्रर्षे मद्यवर्जानहं वहून् ।
क्रीत्वा वै प्रतिविक्रीणे परहस्तादमायया ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૮
સર૦ સાતમા વ્રતમાં પંદર જાતના ધંધાનો પ્રતિબંધ આવે છે. તેમાં રસવાણિજ્યના અતિચારનો ઉલ્લેખ છે. મદ્યનો તેમાં સમાવેશ થાય.
‘વન્દિત્તા સૂત્ર’ ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદૃષ્ટિ રાખું છું, તે મારા વ્રતને જુઓ. ઇષ્ટ, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને રાગથી છૂટું થયેલું એવું મારું ત્રાજવું સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે.[૮] ... જેમ વૃદ્ધ, રોગી અને કૃશ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિઃસ્પૃહ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપભોગમાં હું નિઃસ્પૃહ છું—વિગતતૃષ્ણ છું...પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમાં થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમાં થશે પણ નહિ; તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે...(સામાન્યતઃ) બહિર્મુખ બુદ્ધિવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્ત્વનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કીર્તિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, કિંવા બીજા અન્ય ભાગ્યશાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમાં (તેનાં સત્કાર્યો માટે, એરણની ચોરી અને સોયના દાન જેવાં !) સ્તુતિ કરે છે.[૯] પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ્ઞ અને દાન કરવાથી તથા પ્રજ્ઞાયુક્ત વાક્યો બોલવાથી જે ફળ મળે છે તે જ મહાફળ અભયદાનથી મળે છે. જગતમાં જે મનુષ્ય અભયદક્ષિણા આપે છે, તેને સર્વ યજ્ઞો કર્યાનું ફળ મળે છે. (વધારામાં) પોતાનેય અભયદક્ષિણા મળે છે. પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ.[૧૦] ...જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતાં પદ વિનાના—પગલાંની, રસ્તાની નિશાની વિનાના--પુરુષની ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે."[૧૧] પછી "આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિહ્નવથી જાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી જાણી શકાય છે,"[૧૨] એમ કહી આગળ ચાલતાં તુલાધાર બોલ્યો, "જેઓ પશુઓનાં વૃષણ કાપે છે—ખસી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપડાવે છે, બાંધે છે, દુઃખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માંસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તું કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)" વળી આગળ ચાલતાં અત્યારના યુગમાં, ગુલામી જવા છતાંય નોકરો પ્રત્યે ગુલામ જેવું વર્તન રાખતા 'શેઠિયા'ઓએ ધ્યાનમાં રાખવા જેવાં વચનો ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વણિકે કહ્યું, "કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ ગુલામ બનાવીને તેમની પાસે વૈતરું કરાવે છે. વળી એ લોકો મરણતોલ માર મારવાથી થતું દુઃખ જાણે છે, છતાં રાતદિવસ માર મારી અને

---

૮ सर्वैषां यः सुहृन्नित्यं सर्वैषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૯
नानुरुध्ये विरुध्ये वा न द्वेष्मि न च कामये ।
समोऽस्मि सर्वभूतेषु पश्य मे जाजले व्रतम् ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧
इष्टानिष्टविमुक्तस्य प्रीतिरागवहिष्कृतः ।
तुला मे सर्वभूतेषु समा तिष्ठति जाजले ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨

૯ सहायवान्द्रव्यवान्यः सुभगोऽन्योऽपरस्तथा ।
ततस्तानेव कवयः शास्त्रेषु प्रवदन्त्युत ।
कीर्त्यर्थमल्पहृल्लेखाः पटवः कृत्स्ननिर्णयाः ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭.

૧૦ लोके यः सर्वभूतेभ्यो ददात्यभयदाक्षिणाम् ।
स सर्वयज्ञैरीजानः प्राप्नोत्यभयदक्षिणाम् ।
न भूतानामहिंसाया ज्यायान्धर्मोऽस्ति कश्चन ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૯.

૧૧ सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यग्भूतानि पश्यतः ।
देवापि मार्गे मुह्यन्ति अपदस्य पदैषिणः ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨.

૧૨ सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातुं शक्यते बहुनिह्नवः ।
उपलभ्यान्तरा चान्यानाचारानवबुध्यते ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬.

બાંધીને કે કેદમાં પૂરીને રાતદિવસ તેમની પાસેથી કામ લે છે.[૧૩] પંચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમાં દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને જીવતાં હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાંને તો વેચે જ એમાં શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ ! જો હું તેલ, ઘી, મધ અને કાષ્ઠૌષધિઓનો વેપાર કરું છું તો તેમાં તમને શું વાંધો નડે છે ?" પછી કૃષિમાં રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતાં ગોવંશને–બળદોને જે દુઃખ દેવામાં આવે છે તેનું વર્ણન કર્યું, અને વિનતિ કરી કે, "જાજલિ ! જગતમાં જે જે અમંગલ અને ઘોર આચારો પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્ય–) કારણ તરફ નજર રાખીને આચરણ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ. જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બન્ને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ. આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશંસે છે, યુક્તિસંપન્ન યતિઓ આનું સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનું સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરે છે."[૧૪]

પ્રાજ્ઞ તુલાધારે એ પછી યજ્ઞરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું. આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતું અન્ન નીપજતું તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રતુઓની[૧૫](=યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી. છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યું.[૧૬] વાતચીતનો સમારોપ કરતાં તુલાધારે કહ્યું કે, "ધર્માર્થદર્શનવાળા સંતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે. જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે."[૧૭]

---

૧૩ ये च छिन्दन्ति वृषणान्ये च भिन्दन्ति नस्तकान् ।
वहन्ति महतो भारान्बध्नन्ति दमयन्ति च ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૬.
हत्वा सत्त्वानि खादन्ति तान्कथं न विगर्हसे ।
मानुषा मानुषानेव दासभोगेन भुञ्जते ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૭.
वधबन्धविरोधेन कारयन्ति दिवानिशम् ।
आत्मना चापि जानासि यद्दुःखं वधताडने ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૮.
આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુવ્રત અહિંસાના અતિચાર.
पढमे अणुव्वयम्मी थूलगपाणाइवायविरईओ ।
आयरिअमप्पसत्थे इत्थ पमायप्पसंगेणं ॥
वह बंध छविच्छेए अइभारे भत्तपाणवुच्छेए ।
पढमवयस्सऽइआरे पडिक्कमे देसिअं सव्वं ॥ 'વન્દિત્તા સૂત્ર' ૯, ૧૦.
પહેલા અણુવ્રતમાં પ્રમાદને લીધે (ક્રોધાદિક) અપ્રશસ્ત ભાવો પ્રમાણે વર્તીને સ્થૂળ પ્રાણાતિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કર્યો હાય, તથા વધ, બંધ, અવયવનો છેદ, અત્યંત ભાર ઉપડાવ્યો હોય અને ખાવાપીવાનો વિચ્છેદ—એ પ્રાંચ પ્રથમ વ્રતના અતિચારોનું આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સંબંધી સર્વ દોષથી હું પ્રતિક્રમું છું.

૧૪. મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૪૯થી ૫૨.

૧૫ उत यज्ञा उतायज्ञा मखं नार्हन्ति ते क्वचित् । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૩૭.
યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે 'મખ'ને (मखं मानसिकं क्रतुम् । —મહાભારતનો ટીકાકાર પં. નીલકંઠ) પહોંચી ન શકે.

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અ૦ ૨૫૫ અને અ૦ ૨૦૬.

૧૭ इति धर्मः समाख्यातः सद्भिर्धर्मार्थदर्शिभिः ।
वयं जिज्ञासमानास्त्वा संप्राप्ता धर्मदर्शनात् ॥
મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૧૬.
ટીકાકાર પં. નીલકંઠ धर्मदर्शनात् પદનો અર્થ 'ધર્મદર્શન નામના મુનિથી' એવો કરે છે.

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિર્વેદ પામેલો રાજા વિચખ્નુ "अहिंसैव हि सर्वेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતાં શ્રેષ્ઠ છે."[૧૮] એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યું. અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બંધ કર્યા. "કામ, મોહ, લોભ અને લોલુપતાથી આ હિંસક યજનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્ત્યા છે. વિષ્ણુનું–સર્વવ્યાપી પરમાત્માનું યજન તો પાયસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે."[૧૯] એમ કહ્યું. અને તારવ્યું કે, "(યજ્ઞ માટે) આ સિવાય (પાયસ અને પુષ્પો ઉપરાંત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સંસ્કારેલું હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે."[૨૦]

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી 'અનુગીતા'[૨૧]માં વૃદ્ધ આંગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે બૃહસ્પતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મષ) બ્રહ્મદેવનો સંવાદ છે.[૨૨] તેમાં જ્ઞાનનાં અનેક પાસાં ચર્ચાય છે. ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસંપ્રદાયોના બહુસંખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂંચવાડામાં પડેલા ઋષિઓએ એમાંથી સંખ્યાબંધ મતો ટાંકતાં બ્રહ્માજીને પૂછ્યું, "આ જગતમાં કયો ધર્મ અત્યંત આચરવા યોગ્ય છે? અમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-ભ્રષ્ટ થઈ ગઈ છે! (જુઓને આ ધર્મમતોનો ઢગલો!) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી; (૩) બધું સંશયભરેલું છે; (૪) બધું નિઃસંશય છે; (૫) (જગત) અનિત્ય છે; (૬) (જગત) નિત્ય છે; (૭) કંઈ નથી અને કંઈ છે; (૮) એકરૂપ એવું વિજ્ઞાન દ્વૈતરૂપે (=દ્વિધા) થયું છે; (૯) આ જગત વ્યામિશ્ર છે, (પરમાત્માથી) ભિન્ન અને અભિન્ન છે; (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે; (૧૨) બહુત્વ (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે; (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે); (૧૪) કોઈ મુંડન કરાવે છે; (૧૫) કોઈ દિગંબર રહે છે; (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવું (=(क) નહાવું નહિ; (ख) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચર્ય પાળવું); (૧૭) સ્નાન કરવું (=(क) નહાવું; (ख) સ્નાતક થઈને ગૃહસ્થાશ્રમી થવું); (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી); (૧૯) અનશન રાખવું; (૨૦) કર્મની પ્રશંસા કરનારા; (૨૧) શાન્તિની પ્રશંસા કરનારા-સંન્યાસી; (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા; (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનારા; (૨૪) મોક્ષની પ્રશંસા કરનારા; (૨૫) ભોગની પ્રશંસા કરનારા; (૨૬) ધનની ઇચ્છા રાખનારા; (૨૭) નિર્ધનતા ઇચ્છનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામાં માનનારા; (૨૯) આ સાધનોનો કંઈ અર્થ નથી એમ માનનારા; (૩૦) અહિંસાપરાયણ; (૩૧) હિંસાપરાયણ; (૩૨) પુણ્ય અને યશ માટે પ્રયત્નશીલ; (૩૩) પુણ્ય અને યશ જેવું કંઈ નથી એમ માનનારા; (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતત્ત્વમાં શ્રદ્ધાશીલ; (૩૫) સંશયશીલ (આ સાચું કે તે સાચું એમ અસ્થિર); (૩૬) કેટલાક દુઃખથી અને કેટલાક સુખથી ધ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમાં માનનારા; (૩૮) દાન મુખ્ય છે એમ માનનારા; (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશંસકો; (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા; (૪૧)

---

[૧૮] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૬.

[૧૯] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૦.

[૨૦] यच्चापि किंचित्कर्तव्यमन्यच्चोक्षैः सुसंस्कृतम् ।
महासत्त्वैः शुद्धभावैः सर्वं देवार्हमेव तत् ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૧.
આ શ્લોકમાં આવતું महासत्त्व (=મહાકુલીન કે શિષ્ટજન) પદ બૌદ્ધોમાં પ્રચલિત છે. એક બોધિસત્ત્વનું નામ પણ 'મહાસત્ત્વ' છે, એ રીતે અહીં નોંધપાત્ર છે. જુઓ મૉનિયેર વિલિયમ્સનો સંસ્કૃત–અંગ્રેજી કોશ પૃ૦ ૮૦૧.

[૨૧] મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, અ૦ ૧૬થી અ૦ ૫૦.

[૨૨] જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫–૧૫થી ૨૦.

તપપરાયણ; (૪૨) સ્વાધ્યાયપરાયણ; (૪૩) જ્ઞાન એ જ સંન્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તકો–ભૌતિકવાદીઓ.[૨૩]

"આમ અનેક પ્રકારે ધર્મબોધ કરવામાં આવે છે, એટલે હે સુરસત્તમ ! અમે કંઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી. જનસમાજ, 'આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,' આવા મતો સાંભળી વિચલિત થયો છે. અને જે મનુષ્ય જે સંપ્રદાયમાં હોય છે, તે સંપ્રદાયવાળાનો જ એ સત્કાર કરે છે ! એટલે અમારી પ્રજ્ઞા મૂંઝાઈ છે, તથા અમારું મન અનેક પ્રકારનું–ચંચળ, બની ગયું છે. તો હે સત્તમ ! 'શ્રેય' શું છે તે કહો."[૨૪]

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વ મતોનો ગોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું. તેમાં શરૂઆતનાં એ વચનોમાં સમગ્ર ધર્મતત્ત્વનો સાર મૂકી દીધો :

हन्त वः संप्रवक्ष्यामि यन्मां पृच्छथ सत्तमाः ।
समस्तमिह तच्छ्रुत्वा सम्यगेवावधार्यताम् ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯-૧.

अहिंसा सर्वभूतानामेतत्कृत्यतमं मतम् ।
एतत्पदमनुद्विग्नं वरिष्ठं धर्मलक्षणम् ॥ ४९–२

ज्ञानं निःश्रेय इत्याहुर्वृद्धा निश्चयदर्शिनः ।
तस्माज्ज्ञानेन शुद्धेन मुच्यते सर्वपातकैः ॥ ४९–३

"હે સત્તમો ! તમે મને જે પૂછ્યું તે તમને સારી રીતે કહીશ. એ સર્વ સાંભળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરજો.

"સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરેલી) અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેલું છે. આ પદ ઉદ્વેગરહિત છે અને વરિષ્ઠ ધર્મલક્ષણ છે. તથા પરમ કલ્યાણકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો–સિદ્ધાંત સ્થાપનારા ઋષિઓ કહે છે. માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (=આવી આચરેલી અહિંસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી છૂટે છે."

આમ મતપંથોના જાળાંથી ઊભા થયેલા જબરદસ્ત ગૂંચવાડાને પાર કરવા માટે અહિંસા–સર્વત્ર સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જણાવીને, અહિંસાને આત્માને ઊંચે લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે. એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે છતાં હજુ સુધી એનું અલ્પતમ ભાન પણ સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી. એના સ્વલ્પાતિસ્વલ્પ પણ ન કહેવાય

---

૨૩ (क) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮–૧૪થી ૨૪. આ ૪૮ મા અધ્યાયમાં શ્લોક ૧થી ૧૨ સુધી, બ્રહ્મને અવ્યક્ત, અનામય, પુરુષ, સત્ત્વ ઈત્યાદિ રીતે ઓળખનારા ભિન્ન ભિન્ન મતો જોવા મળે છે. તેના અનુસંધાનમાં આ શ્લોક ૧૪થી ૨૪ સુધીમાં ચાર્વાક, તાર્કિક, મીમાંસક, શૂન્યવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદ્વૈતવાદી, દ્વૈતવાદી, ભેદાભેદવાદી, વૈશેષિકો, કાલવાદીઓ, સ્યાદ્વાદી, તૈર્થિક, યોગાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મતોનો ઉલ્લેખ કરી તેના ગૂંચવાડામાંથી કેમ છૂટવું તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે.

(ख) જૈન સંદર્ભો ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપંથો–પાષણ્ડો–ના ઉલ્લેખ મળે છે. ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અક્રિયાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૭ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈનયિક (=વિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાવી. કુલ ૩૬૩. જુઓ 'નન્દી સૂત્ર' સૂત્ર ૪૬, 'શ્રુતજ્ઞાનાધિકાર'માં દ્વાદશાંગી વર્ણનમાં; 'સૂત્રકૃતાંગ' પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ, બારમું અધ્યયન; 'આચારાંગ' પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ ૧–૧૦૩ની નિર્યુક્તિમાં પણ ૩૬૩ મત વિશે વિવેચન છે.

(क) બૌદ્ધ સંદર્ભો ઉપરથી પાલિ સાહિત્યના કાળમાં બૌદ્ધધર્મ સહિત જુદા જુદા ૬૩ પંથો હયાત હતા એમ જણાય છે. જુઓ 'સુત્તનિપાત'માં 'સભિયસુત્ત' ગાથા ૨૯; 'દીઘનિકાય'માં 'બ્રહ્મજાલસુત્ત' ૧–૧–૨; 'બુદ્ધચરિત' (ધર્માનન્દ કોસામ્બીકૃત) પૃ૦ ૧૧૫.

૨૪ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮–૨૫થી ૨૮.

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે.[૨૫] અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લપેટતી વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતાં કહે છે : “જેમ હાથીના પગલામાં બીજાં સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓનાં પગલાં સમાઈ જાય છે, તેમ અહિંસામાં સકલ ધર્મનો અર્થ–તત્ત્વ સમાઇ જાય છે. (આમ સમજીને) જે અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરે છે તે નિત્ય અમૃતમાં અર્થાત્ મોક્ષમાં વસે છે.”[૨૬]

આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુ:ખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યશોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમાં લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમાં કરુણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે. તેથી તેમાં કોઈનું બૂરું કરવાનો કે ઇચ્છવાનો, કોઈ નેય દુ:ખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર–દ્વેષમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમાં અવકાશ નથી. આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર **મહાવીર** છે. કારણ કે તેની સહાયમાં મહાન ઈશ્વિરી શક્તિ અહિંસા સદાય ઊભી હોય છે. જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે. વેદવ્યાસે આ વીરની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરી કે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે.

---

[૨૫] (क) Vide, Non-violence in Peace & War Vol. II (Gandhiji) Vol. II, Chapter 200, p. 327, 328.

(ख) સર૦ “... સત્યમય થવાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’નાં) પાને પાને ન દેખાયું હોય તો આ પ્રયત્ન વ્યર્થ સમજું છું...અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ઠા છે, અને નમ્રતા વિના મુકિત કોઈ કાળે નથી એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે.” ‘આત્મકથા’ (–ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સં૦ ૧૯૯૦) પૃ૦ ૩૭૮, ૩૮૦.

(ग) સર૦ ‘...છતાં અહિંસાને સાધન ગણીએ, સત્યને સાધ્ય ગણીએ. સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ થઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયું...’ ‘મંગળપ્રભાત’ (–ગાંધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ૦ ૭.

[૨૬] મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭–૧૮, ૧૯; ૧૯ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫–૬; ‘યોગશાસ્ત્ર’ (૨–૩૦) ઉપરની વૃત્તિમાં નાગોજી ભટ્ટે અને ‘વ્યાસભાષ્ય’માં વ્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૭–૧૮; અનુશાસન૦ ૧૧૪–૬) ટાંકેલું છે.

પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘परि’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘ચારે તરફનું’ એવો થાય છે. તેની સાથે ग्रह ધાતુ સ્વીકાર કે અંગીકારના અર્થમાં છે. એટલે ચારે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સંગ્રહ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે. જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સંબંધ વૃત્તિ સાથે છે. તેથી કરીને મમત્વબુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સંગ્રહ રાખવો અગર સંગ્રહ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધું પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે.

દશ વૈકાલિક સૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે : ‘જેમ ભમરો વૃક્ષનાં વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નભાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી; અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતાં પોતાના સહાયકો માંથી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આલંબનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ઘટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નભાવવી ઘટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલંબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય— તેમની આજીવિકા જ ન છિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે.’ [૧]

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે : ‘દુઃખના કારણરૂપ અસંતોષ, અવિશ્વાસ અને આરંભ આ સર્વ મૂર્ચ્છાનાં ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો.’ [૨] બાહ્યથી ધનાદિકનો ત્યાગ કરાયેલો હોય પણ અંદરથી ઇચ્છા–તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે. બાહ્ય ત્યાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આંતર ત્યાગની છે. દશવૈકાલિક સૂત્રમાં કહ્યું છે કે :

न सो परिग्गहो वुत्तो नायपुत्तेण ताइणा ।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इइ वुत्तं महेसिणा ॥

---

[૧] પંડિત બેચરદાસકૃત ‘મહાવીર વાણી’ (સૂત્ર ૭–૮).

[૨] યાગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨–૧૦૬.

બાહ્ય ઋદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂર્ચ્છા એ જ પરિગ્રહ છે.

આસક્તિ એ જ સંસાર છે. શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં પરિગ્રહનું સ્વરૂપ સમજાવતાં मूर्च्छा परिग्रहः[3] અર્થાત મૂર્ચ્છા જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે. વસ્તુનો બાહ્ય ત્યાગ કર્યા સિવાય વિદ્યમાન વસ્તુમાં મૂર્ચ્છા ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાંતર ત્યાગ આત્મહિતકારી છે.

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આંતરે એક રાશિમાંથી બીજી રાશિમાં જાય છે, પરંતુ 'પરિગ્રહ' તો એવો ભયંકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાંથી કદી પાછો ફરતો નથી. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતાં કહ્યું છે કે : 'જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રતાનો ત્યાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિડંબના કરી છે એવો આ 'પરિગ્રહ' રૂપ કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે. એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી.'[4]

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત 'યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય'ના વિવેચનમાં ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાએ 'પરિગ્રહ' શબ્દનો અર્થ સમજાવતાં લખ્યું છે કે : 'જેમ જેમ આરંભ વધે છે, તેમ તેમ આરંભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે. આ નામચીન 'પરિગ્રહ' પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને 'પરિ' એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે. પછી તો આ 'ગ્રહ' ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાંથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવું ભારે પડે છે. તે પરિગ્રહ–બલા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે. મોટા વ્યવસાયો આરંભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે. પરિગ્રહની જંજાલમાં ફસેલા તે બાપડાઓને રાતે નિરાંતે ઊંઘ પણ આવતી નથી.'[5]

મહર્ષિ પાતંજલીએ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી થતા ફાયદાઓ સંબંધમાં કહ્યું છે કે : अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासम्बोधः[6] અર્થાત અપરિગ્રહની દઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે. સ્વામી વિવેકાનંદે આ બાબત સમજાવતાં કહ્યું છે કે : 'જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાંઈ લેવું જ નહિ એવા સંકલ્પનું પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાંથી મુક્ત થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે દાન ગ્રહણ કરવાની સાથે દાન આપનારનાં પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવાં અનેક આવરણ જામતાં ચાલી મન તેની અંદર રૂંધાઈ જાય છે. પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતું અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે. આથી જે જે લાભ થાય છે તેમાં પૂર્વજન્મનું સ્મરણ એ મુખ્ય છે.'[7]

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામાં કહ્યું છે કે : 'વિષયો અને ઇંદ્રિયોના સંયોગમાંથી જન્મનારું સુખ શરૂઆતમાં અમૃત જેવું પણ પરિણામે ઝેર જેવું છે, અને તેવા સુખને રાજસ્ સુખ કહેવાય છે.[8] જૈન દર્શન પણ કહે છે કે : संयोगमूला जीवेण पत्ता दुक्खपरंपरा—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સંયોગ જ દુઃખરૂપ વૃક્ષનું મૂળ છે. ભોગ્ય પદાર્થો સાથેનો સંબંધ દુઃખમાં પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સંબંધમાં વિષ્ણુપુરાણમાં કહ્યું છે કે :

यावन्तः कुरुते जन्तुः सम्बन्धान्मनसः प्रियान्।
तावन्तोऽस्य निखन्यन्ते हृदये शोकशङ्कवः॥

---

[3] તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭-૧૨.

[4] જ્ઞાનસાર (અષ્ટક. ૨૫–૧)

[5] ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાનું યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય : પાન ૩૦૬

[6] પાતંજલયોગસૂત્ર : ૨–૩૯

[7] સ્વામી વિવેકાનંદ ભા. ૧૦–૧૧ (સ. સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

[8] શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮–૩૮)

અર્થાત્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ્ય પદાર્થો સાથે સંબંધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમાં શોકરૂપી ખીલાના આઘાત થાય છે.

શ્રી શંકરાચાર્યે કહ્યું છે કે : अर्थमनर्थं भावय नित्यम्—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જેની પાસે હોય છે, તેની બુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે. ચોરી, હિંસા, અસત્ય, દંભ, કામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વૈર, અવિશ્વાસ, સ્પર્ધા, દ્યૂત, વ્યભિચાર અને સુરાપાન જેવા વ્યસનો માણસોને અર્થના અનર્થ રૂપે જ થાય છે. અઢાર પાપસ્થાનકો પૈકી સત્તર પાપોનું ઉદ્‌ભવસ્થાન પણ એક રીતે તો પરિગ્રહ જ છે.

ધન, ધાન્ય અને ધાતુના ઢગલામાં સુખ નથી, પણ જીવ તેમાં સુખની કલ્પના કરી બેઠો છે. કૂતરો જ્યારે સૂકા કઠણ હાડકાને ચાવે છે, ત્યારે તેના કોમળ મોંમાંથી લોહી નીકળે છે; અને તે લોહી હાડકામાંથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે. માનવીના ભોગોના સુખનો આકાર પણ મોટા ભાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે.

મહર્ષિ પાતંજલીએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતાં કહ્યું છે કે : 'परिणामतापसंस्कार-दुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः'[૯]—અર્થાત્ વિષયોમાં પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, તથા સંસ્કાર દુઃખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુઃખ બંને દુઃખ રૂપ જ છે. સુખ પણ પરિણામે દુઃખ ઉત્પન્ન કરે છે. પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે. તેમાં સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુઃખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે. આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે. દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામાં દિવેલ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવશ્યકતા છે. આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ છતાંય તેમના સહભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે; તેમાંથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામાં હરકત આવે, તેવી રીતે સંસારમાં બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે. આથી કરીને, જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અંશથી સુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમાં રજોગુણના અંશરૂપી દુઃખભાગ તેમ જ તમોગુણના અંશરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેલો જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થશે તે કહી શકાય નહિ. તમામ વિષયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુઃખરૂપતા છે. આ રીતે, પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, સંસ્કાર દુઃખ અને સ્વરૂપ દુઃખ આ ચાર પ્રકારની દુઃખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમાં રહેલી છે. જે માણસ દેહાન્દ્રિયાદિકમાં અહંબુદ્ધિરહિત થઈ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામાં સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની ઇચ્છા થતી નથી. પરિગ્રહ જેવી કોઈ વસ્તુ જ આવા માણસ માટે સંભવી શકતી નથી.

પરિગ્રહથી માણસ મૂર્ચ્છિત થાય છે અને મૂર્ચ્છાથી કર્મબંધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે; પણ દરેક માનવી આવો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનું પરિગ્રહ પરિમાણ અવશ્ય કરવું જોઈએ. પોતાની જરૂરત કરતાં વધુ રાખી મૂકવું, દબાવી રાખવું એ સંઘરાખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમાં અછત પેદા થાય છે. અછતમાંથી અનેક અનિષ્ટો ઊભાં થાય છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં પ્રતિષ્ઠા ધનને નહિ પણ સંયમને આપવામાં આવી છે. ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે : 'પ્રતિમાસે કોઈ દશ લાખ ગાયોનું દાન આપે તેના કરતાં પણ કશું નહિ આપનારનો માત્ર સંયમ શ્રેયસ્કર છે.'[૧૦] ના-વારસ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા ઇચ્છતા ઇષુકાર રાજાને ઉપદેશ આપતાં તેની રાણી કમલાવતીએ કહ્યું છે કે : 'હે રાજન્! તમને આખું જગત્ અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને સંતોષ થશે નહિ તેમ જ એ તમારું રક્ષણ પણ કરી શકશે નહિ.'[૧૧]

---

[૯] યોગસૂત્ર : ૨-૧૫

[૧૦] ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૯–૪૦)

[૧૧] ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૧૪–૩૯)

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિષ્ઠાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મહત્તા વધારી દીધી છે. નવતત્ત્વ પ્રકરણમાં પુણ્ય ભોગવવાના બેતાલીસ પ્રકારોનું વર્ણન આવે છે, તેમાં સોનું, ચાંદી, હીરા-મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેવું દર્શાવેલું જોવામાં આવતું નથી.

શ્રી મુનિસુંદરસૂરિજીએ કહ્યું છે કે : ‘જે પૈસા શત્રુને ઉપકાર કરનારા થઈ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, ઉંદર વગેરેમાં ગતિ થાય છે, જે પૈસા મરણ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર તે મોહ શો ? [૧૨]

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદાં પાડવાની શક્તિ. આવા વિવેકી માનવીના સંબંધમાં ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે : लब्धे कामेण पत्थेज्जा विवेगे एवमाहिए—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલાં કામભોગોમાં પણ વિવેકીને ઇચ્છા થતી નથી.

માનવજાત દુઃખના બોજા તળે રિબાઈ રહી છે તેના કારણમાં શ્રી અરવિંદે કહ્યું છે કે : Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them; અર્થાત્ દુઃખના ઘા દરેક માણસ પર પડે છે, કારણ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય રહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે, અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સંતોષ આપી શકતી નથી.

ન્યાયવિશારદ મુનિમહારાજ શ્રી ન્યાયવિજયજીએ કહ્યું છે કે : ‘સુખ (વૈષયિક) નિત્ય નથી, ઇંદ્રિયો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિષયો નિત્ય નથી; અર્થાત્ આ સકલ પ્રપંચ વિનશ્વર છે; આસ્થા રાખવા લાયક કંઈ નથી’. [૧૩]

જગતના એક મહાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યું છે કે : ‘સોનું એ માનવના આત્મા માટે ખરાબમાં ખરાબ વિષ છે. આ દુઃખથી ભરેલી દુનિયામાં બીજા કોઈ પણ ઝેર કરતાં ધનનું ઝેર વધારે ખૂનોનું નિમિત્ત બને છે.’

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિજીએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા રાખનારાઓ માટે કહ્યું છે કે:—

धर्मार्थं यस्य वित्तेहा, तस्यानीहा गरीयसी ।
प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य, दूरादस्पर्शनं वरम् ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની ઇચ્છા કરવી તેના કરતાં તેની ઇચ્છા ન જ કરવી એ વધારે સારું છે. પગે કચરો લાગ્યા પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતાં દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારું છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં કહ્યું છે કે : ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય.’ લોભના આવા રહસ્યના કારણે શાસ્ત્રકારોએ ડહાપણ વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે. સાચી રીતે તો દાન કરતાં ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામાં આવ્યું છે કે : प्रापणात् सर्वकामानां परित्यागो विशिष्यते—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતાં તેનો ત્યાગ ચઢી જાય છે.

પૂજ્ય વિનોબાજીએ આ ઉપર એક સરસ દૃષ્ટાંત આપતાં કહ્યું છે કે : એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સંતોષ ન હતો. પોતાના બંગલાના બગીચા માટે તેણે એક કૂવો ખોદાવ્યો. કૂવો ઘણો ઊંડો ગયો અને તેમાંથી મોટા જથ્થામાં પથ્થરો અને માટી નીકળ્યાં. આ ઢગલાનો

---

[૧૨] અધ્યાત્મકલ્પદ્રુમ (અ. ૪–૨)

[૧૩] અધ્યાત્મતત્ત્વાલોક (૫–૨૬)

એક ડુંગર જ બન્યો. તે પોતાના મનમાં વિચારવા લાગ્યો : 'મારી તિજોરીમાં પણ પૈસાનો એવો જ એક ડુંગર ભેગો થયો છે. તેને લીધે બીજે ક્યાંક એવડો જ મોટો ખાડો તો નહિ પડ્યો હોય ?' વિચારનો ધક્કો વીજળીના આંચકા જેવો હોય છે. આટલા વિચારથી તેની ઊંઘ ઊડી ગઈ ને તે જાગ્યો; એ કૂવો જ તેનો ગુરુ બન્યો. તે કૂવા પાસેથી તેને જે મંત્ર મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ઘસી જોઇ. પણ તે પૂરતા કસની નથી એમ તેને જણાયું. 'વેપારી પ્રામાણિકતા' મેં જાળવી હોય તોય આવા રેતીના પાયા ઉપર મારું ઘર કેટલું ટકવાનું ?' આ વિચાર તેને ઝોડ જેમ વળગ્યો. આખરે, પથ્થર અને માટી તથા માણેક અને મોતી એમાંનો તફાવત તેને દેખાતો બંધ થયો. 'નકામો કૂડોકચરો સંઘરી રાખવામાં શો અર્થ છે ?' એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ સુંદર પરોઢિયે ઊઠ્યો. બધી સંપત્તિ તેણે ગધેડાની પીઠ ઉપર લાદી અને તે લઈ ને તે ગંગાને કિનારે પહોંચ્યો. 'હે માતા ! મારું પાપ ધોઈ નાખ' એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગંગામાતાના ખોળામાં ઠાલવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુક્ત થયો. લોકોને આ વાતની ખબર પડતાં તેને જ્યારે પૂછતાં કે 'તમારા અઢળક ધનનું દાન પણ ન કર્યું ?' ત્યારે જવાબ આપતાં તે કહેતો : 'કચરાનું તે કાંઈ દાન કરવાનું હોય ?'

એક ધનવાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણમૂર્તિને પૂછ્યું કે : 'મારી પાસે પુષ્કળ પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો ?' ત્યારે તેણે જવાબ આપતાં તેને કહ્યું કે : શોષણ દ્વારા, નિર્દયતા દ્વારા, જંગલીપણા દ્વારા તમે પૈસા મેળવો છો. આધુનિક જગતમાં માણસ પૈસા સંપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોશિયાર, લુચ્ચા, અપ્રામાણિક, નિર્દય થવાની જરૂર પડે છે. જે, મને પૈસા ભેગા કર્યા છે તે મન ઉદાર નથી; એ નિષ્ઠુર મન છે, અને એ મન સ્થૂળ વસ્તુનો સ્થૂળ ભૂમિકા પર જ વિચાર કરી શકે.'

પુણિયા શ્રાવકના ત્યાગની વાત જૈન સાહિત્યમાં બહુ પ્રસિદ્ધ છે. તેને થયા પચીસો વર્ષ થઈ ગયાં હોવા છતાં તેનું નામ જૈન સાહિત્યમાં અમર રહ્યું છે. પુણિયા શ્રાવક પાસે કોઈ દોલત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પણ કર્યું ન હતું; તેણે કોઈ તીર્થનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો ન હતો કે કોઈ મંદિર બંધાવેલું નથી. તેની કુલ મૂડી આજના પંચોતેર પૈસા જેટલી હતી. તેનું ચારિત્ર અને અપરિગ્રહવૃત્તિ જોઇ કોઈ ચમત્કારી મહાત્મા પુરુષ તેની પર ભારે ખુશ થયો અને પારસમણિના સ્પર્શવડે પુણિયો શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ઘરના લોઢાના તવાને સુવર્ણનો બનાવી દીધો. પુણિયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નારાજ થયો અને સોનાના તવાને સ્પર્શ પણ ન કરતાં ઉકરડામાં દટાવી દીધો. જૂનો લોઢાનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યા અને ખાવાના ખોરાકના પદાર્થોની બચતમાંથી નવો તવો લીધો. પછી તો આ વાત જ્યારે પેલા મહાત્માએ જાણી ત્યારે પુણિયા શ્રાવક પાસે આવી પોતે કરેલાં અપરાધની માફી માગી.

વસ્તુઓ–પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમાં રહેલી મમત્વબુદ્ધિ માણસને વિનાશના પંથે દોરી જાય છે, આ વાત બધા ધર્મશાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે. બાઈબલમાં લખ્યું છે કે : એક ધનવાને ઈસુની પાસે આવી પોતાને થતી અશાંતિની ફરિયાદ કરી અને શાંતિનો માર્ગ બતાવવા વિનતિ કરી. ઈસુએ તેને કહ્યું : 'ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે. કોઈ જીવની હત્યા ન કરવી, અસત્ય ન બોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન સેવવો, માબાપને માન આપવું—આ બધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે.' આ ઉપદેશ સાંભળી પેલા ધનવાને કહ્યું : 'આ બધું તો હું નાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી.' ધનવાનની આવી વાત સાંભળી ઈસુએ તેને કહ્યું : 'તું હજુ એક વાતમાં અધૂરો છે. તારું ધન દરિદ્રીઓને આપી દે અને પછી શાંતિ માટે મારી પાસે આવજે. તું કદાચ જાણતો નહિ હશે કે ઊંટને સોયના નાકામાંથી પસાર કરવાનું કદાચ શક્ય બને, પણ જેની પાસે સંપત્તિ છે તેના માટે દેવના રાજ્યમાં પ્રવેશ કરવાનું તો શક્ય નથી જ.' ધનવાને ઈસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ.

આજે તો આપણી ચારે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામાં આવે છે. વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણ ઊંચે અને ઊંચે લઈ જવાના પ્રયત્નોમાં નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણું જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે. માનવી પૈસાનો પૂજારી બની ગયો છે. ખાધા-ખોરાકીની ચીજોમાં તેમ જ દવાઓ અને દરરોજના વપરાશની વસ્તુઓમાં માલની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમાં કાળાં નાણાંનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધંધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામાં થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માજા મૂકી છે, અને બધાંનું પરિણામ કેવું ભયંકર આવશે તેની કલ્પના કરતાં પણ હૃદયને ભારે આંચકો લાગે તેવું છે.

વિષ્ણુપુરાણમાં લખ્યું છે કે : ‘જ્યારે સમાજમાં સંપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનું સાધન ગણવામાં આવે, વિષયવાસનાની તૃપ્તિને જ લગ્નનો હેતુ માનવામાં આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનું સાધન માનવામાં આવે, જનોઈને બ્રાહ્મણત્વનું લક્ષણ માનવામાં આવે ત્યારે સમજી લેવું કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે.’[૧૪]

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાંકડાં દ્વારમાંથી પસાર થઈ શકાશે. લોકો ધનને જ સ્વર્ગમાં જવાનો પરવાનો માની બેઠા છે. જૂની દુનિયાના મૂર્ખ લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની ભારે કરુણતા તો એ છે કે ડાહ્યા ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનો ગુલામ બનાવી દીધો છે. આપણાં તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમાં ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજાના સંપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, કારણ કે ઉછામણીની બોલીમાં એ લોકો જ ધંધામાં દાવની માફક મોખરે ઊભા રહી શકે છે. આપણા મોટા ભાગનાં ધાર્મિક અનુષ્ઠાનોમાં, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામાં, પર્યુષણમાં સ્વપ્નાંઓને માળા પહેરાવવાની ઘીની બોલીમાં, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થંકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉછામણીની બોલીમાં—અને આવાં બીજાં અનેક ધર્મકાર્યોમાં ધનવાનોની જ બોલબાલા હોય છે. પરંતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાંથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ તરફ શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનું આપણને ભાન નથી. જૂનવાણી, રૂઢિચુસ્ત અને અંધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનું શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને ઊંધા રસ્તે દોરવી ધર્મવિમુખ બનાવી રહ્યું છે; પણ ખરી હકીકત તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફંડ-ફાળા એકઠાં કરવાનાં ધામ બનાવી રહ્યાં છીએ. જે જૈન દર્શને પરિગ્રહના પાપ વિષે વધુમાં વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓનાં ઘરમાં અને ધર્મ-સ્થાનકોમાં પણ પરિગ્રહનું પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમાં વધતું અને વધતું જોવામાં આવે છે; આનાથી વિશેષ કરુણ અધઃપતન બીજું કયું હોઈ શકે?

સ્વતંત્ર ભારતની આપણી ઊગતી પ્રજા આવી બધી નબળાઈઓ અને દોષો મૂગામોઢે સહન કરી લેશે એમ વિચારવું એ મોટામાં મોટી બેવકૂફી છે. દેરાસરોમાં તીર્થંકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેઢીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના ટ્રસ્ટીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધંધાદારી પેઢીની માફક પેઢીના ફંડો વધારવામાં ધ્યાન આપતાં હોય છે. એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમાં સાધુઓને ચોમાસુ રાખવાની બાબતમાં વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના રહેવાનાં કારણે થતી આવક-જાવક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે. આ રીતે, આપણાં પવિત્ર ધર્મસ્થાનકો ધંધાદારી પેઢીમાં પલટાતાં આપણે જોઈ રહ્યા છીએ. બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુષ્ઠાનો શુભ જ

---

[૧૪] अर्थ एव अभिजनहेतुः, धनमेवाशेषधर्महेतुः, अभिरुचिरेव दाम्पत्यसंबंध हेतुः, अनृतमेव व्यवहारजन्य हेतुः स्त्रीत्वमेव उपभोगहेतुः ब्रह्मसूत्रमेव विप्रत्वहेतुः लिंगधारणमेव आश्रमहेतुः ।

હોય છે એમાં શંકા નથી, પણ તેની પાછળનું મુખ્ય ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવું જોઈએ, અર્થવૃદ્ધિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુષ્ઠાનો પણ શુભ હોવા છતાં જીવનશુદ્ધિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમાં અર્થવૃદ્ધિનું તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભાઈબહેનો આદરને બદલે ઘૃણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે.

ભારતના રાષ્ટ્રપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પંડિત શ્રી રાધાકૃષ્ણને તેના એક પુસ્તકમાં લખ્યું છે કે : ‘ સંપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી. એ સઘળી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી. મનનું અને આત્માનું સુખ, સંતોષ અને સદ્ભાવ જેવી અતિશય ઇચ્છનીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી. જીવનમાં કેવળ ઉપયોગિતાવાદનું જ નથી ચાલતું. માણસો કાંઈ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેદા કરનારા જ નથી; તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌંદર્ય–પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે. જ્યાં સુધી આપણને ચિત્તની શાંતિ અને સ્વતંત્રતા ન મળે, ત્યાં સુધી બાહ્ય શિષ્ટતા આપણને કશા કામમાં નથી આવવાની. માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉત્કંઠામાં આપણે સામાજિક પ્રણાલિકાઓમાં પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનું બાહ્ય સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દઈ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ઇચ્છિત વસ્તુના ગુણમાં અને પરિમાણમાં જ્યાં સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યાં સુધી સામાજિક પ્રણાલિકાઓમાં અને વ્યવસ્થામાં ગમે તેટલા સુધારા કર્યે કંઈ જ વળવાનું નથી.’

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધ્વીજી પૂ૰ ઉજ્જવળકુંવરજીએ પરિગ્રહના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતાં એક વખત કહેલું કે : ‘ હજારો વર્ષોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતાં હજુ સમાજમાં અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનું કારણ શું ? આ એક અણઉકેલ પ્રશ્ન છે. સમાજમાં અહિંસાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને હિંસા પ્રત્યે ઘૃણા જોવામાં આવે છે. પહેલા વ્રતનો ભંગ કરનાર હિંસક, કસાઈ સન્માનનીય નથી; ચોથા વ્રતની મર્યાદાનો ભંગ કરનાર દુરાચારી સમાજમાં આદરને પાત્ર નથી; બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભંગ કરનાર અર્થાત્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે. આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભંગ કરનાર સમાજમાં પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે; ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાંચમા અપરિગ્રહ વ્રતનો ભંગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમાં ઘૃણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ ? તેથી ઊલટું, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમાં વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનું કારણ શું ? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનું મૂળ છે; ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે જ્યાં સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાંસુધી માનવીના હૃદયમાંથી દ્રવ્યલોભ નાશ નહિ પામે. પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમાં જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ.’

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવો જ અભિપ્રાય દર્શાવતાં એક લેખમાં કહ્યું છે કે : ‘ પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ; કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટાં મોટાં મંદિરો બાંધવા માટે, એના મોટા આડંબરયુક્ત ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પાસે જવું પડે છે. પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમાં આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલશે નહિ.’

નીતિશતકના એક શ્લોકમાં ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષવાણીમાં કહ્યું છે કે : ‘ જેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પંડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ્ઞ ગણાય છે; ગુણજ્ઞ, વક્તા અને સુંદર ગણાય છે. ટૂંકામાં સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રયે રહે છે.’

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતાં એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમાં પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામાં આવે છે, તેના મૂળ

કારણમાં એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમાં પણ ઊંડે ઊંડે ધન અને દોલત પ્રત્યેની આસક્તિ સુપ્ત અગર જાગ્રત અથવા બંને અવસ્થામાં પડેલી જ હોય છે. માનવીમાત્રનું મન બે વિભાગમાં વહેંચાયેલું હોય છે. મનનાં ઉપલા પડને આપણે જાગ્રત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમાં બાહ્ય મન કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ પરિમાણ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનું ઘડતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાગ્રત કે આંતરમનમાં એ સમજ જાગ્રત ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી. આથી જ જાગ્રત તેમ જ આંતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે.

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે. એક બાહ્ય અને બીજો આભ્યંતર. બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે: ઘર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર-ચાકર, પશુ (ઘોડા, ગાય ઇ.), શયનાસન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ઘરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીનાં વાસણો—આ બધાંનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમાં થાય છે. બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમાં મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુર, ખાણ, ઘર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનું, રૂપું, શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે.

આભ્યંતર પરિગ્રહ ચૌદ છે: મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુંસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યંતર પરિગ્રહ છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં સર્વ પરિગ્રહના ત્યાગ ઉપર ભાર આપતાં કહ્યું છે કે: सर्वसंगपरित्यागः कीर्त्यते श्रीजिनागमे—અર્થાત્ દુ:ખથી સદંતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સંગ છોડી દેવો જોઈએ. સમસ્ત જગત આજે કાંતા અને કનકના સૂત્રથી બંધાયેલું જોવામાં આવે છે, અને સંસારના તમામ દુ:ખોનું કારણ પણ આ જ છે. એક તરફ ધનવાનોને ત્યાં મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાઢે ઠરે છે. આ વિષમતા જવી જ જોઈએ.

વર્તમાન જગતમાં પરિગ્રહ પરિમાણનું ક્ષેત્ર હવે આપણે વિસ્તારવું પડશે. શરીરમાં જરૂરી પ્રમાણ કરતાં વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે. આવા પરિગ્રહમાંથી કામ અને અન્ય વિકારો ઉત્પન્ન થાય છે. આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમાં તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ. આ નિયમનું પાલન નથી થતું એટલે જ આજની દુનિયામાં અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે. ડાયાબીટીઝ, લોહીનું દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવાં થઈ ગયાં છે. ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવું, પણ તેમ છતાં બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે. આના પરિણામે વૃક્ષ પરના પાકાં ફળોમાં જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમાં પણ સડો થઈ ગયો છે. આવા સડાનું મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સડાનું પ્રમાણ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે.

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતાં મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોકખું જ કહ્યું છે કે: ‘જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમાં ખપે, અને તેથી ત્યાજ્ય છે.’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચું જ કહ્યું છે કે:

सुखिनो विषयतृप्ता, नेन्द्रोपेन्द्रादयोऽप्यहो ।
भिक्षुरेकः सुखी लोके, ज्ञानतृप्तो निरञ्जनः ॥

અસંતુષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યા, સુખીયા ન ઇંદ ન રીંદ, સલુણે;
સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકંદ, સલુણે;
પરિગ્રહ મમતા પરિહરો.

અંતરાત્મદર્શન

ફત્તેહચંદ ઝવેરભાઈ શાહ

ભૌતિક સૃષ્ટિમાં મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બાલ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા. તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમાં પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બહિરાત્મા, અંતરાત્મા અને પરમાત્મા. આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પારિભાષિક શબ્દોમય છે. જ્યાં સુધી આત્મા અને શરીરને ભિન્ન જાણ્યા નથી—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભોક્તા છે, મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ–શ્રદ્ધા આત્મામાં જન્મી નથી—ત્યાં સુધી તે બહિરાત્મા કહેવાય છે. આ શ્રદ્ધા અને સમજણના અભાવે અખિલ જીવનમાં આત્માનું કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમાં જ રમણતાવાળું હોય છે પરંતુ ઉપર્યુક્ત છ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો બહિરાત્મપણું દૂર થવા માંડે છે અને અંતરાત્મપણામાં પ્રવેશ થાય છે.

શ્રીમદ્ આનંદઘનજી કહે છે કે, ‘ બહિરાતમ તજી અંતર આતમ, રૂપ થઈ સ્થિર ભાવ, પરમાતમનું આતમ ભાવવું, આતમ અર્પણ દાવ ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આચારસંહિતા તે અંતરાત્મપણું છે. અંતરાત્મપણું એ કેટલાંક પાયાનાં મૂલ્યોમાંથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે; ચેતના અને સર્જકતાનો પ્રેરણાસ્રોત છે. અંતરાત્મપણાનું મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાણી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘ અહં ’નું વિગલિતપણું અને પ્રભુને જીવન સમર્પણ કરી દેવાની તમન્ના. વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમાં પ્રસ્તુત મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રલોભન, દ્વેષ વગેરેનું ઉદાત્ત મહત્ત્વાકાંક્ષામાં (પ્રશસ્ત ભાવોમાં) રૂપાંતર કરવાનું હોય છે.

આરસના અચેત–જડ અને કઠિન પથ્થરને શિલ્પકાર પ્રતિમા બનાવી સાક્ષાત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, બહિરાત્મ સ્વરૂપમાંથી અંતરાત્મ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે. મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામાં લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘ હું ’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમરસ ચૈતન્યઘનમાં અભેદપણે પરિણમાવવું.

જેમ પોતાના સંબંધમાં દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનું શરૂ થયું તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતાં—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતાં તેની અંદર રહેલા અલ્પપ્રકાશને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અંતરાત્મદર્શન છે. આટલું કામ જો આ જન્મમાં કરવામાં આવે તો ભવાંતરમાં મોક્ષ તેનાથી છેટું નથી. આત્મા પરમાત્મા બની રહેશે. આવી આત્મદૃષ્ટિ જાગ્રત્ થવા માટે નિરંતર અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યગ્ દર્શન–સમ્યગ્ જ્ઞાન છે.

જગત્‌ની બાહ્ય અને આંતર ઘટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ ઘટનાને સ્વાભાવિક માને છે, તે આત્માએ ખરેખરી રીતે સ્થિતપ્રજ્ઞપણું દાખવ્યું છે. આખું વિશ્વ તેના સાથે સંબંધવાળું અનુભવાય છે. પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉગ્ર ભાન તેને રહ્યા કરતું હોય છે. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘ નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીજી, પાળે જે વ્યવહાર ’—એ અંતરાત્મપણાનું લક્ષણ છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકતો નથી—તેમાં સતત જાગ્રત્ રહ્યા કરે છે.

સ્વામી રામતીર્થ કહે છે કે, “ I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea.”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ શ્વાસોચ્છ્વાસની સૃષ્ટિમાં હું અખંડ મહાસાગરના તરંગોની સંખ્યામાં જન્મ્યો છું, છતાં વાસ્તવમાં હું અજન્મા છું–આવા પ્રકારના અમરત્વના ભાનથી તે મનુષ્યમાં ભય, તિરસ્કાર, ખેદ, ગ્લાનિ, ધિક્કાર આદિનો અભાવ થતો જાય છે. તે માનવો અત્યંત માયાળુ હોય છે, પ્રસન્નવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બંધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમનાં રોમેરોમમાં પરિણમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી–પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ ફેરવાઈ ગયેલ હોય છે.

અમુક સારું અને અમુક ખોટું એ ભાવના તરફ વિવેકથી જાગ્રત્ થતો મનુષ્ય અંતરાત્મકોટિમાં પ્રવેશ કરવાને લાયક હોય છે. અહીં પ્રશસ્ત રાગની માન્યતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પરનિંદા ખાતર પ્રબલ થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને હિતકારી પરિણામવાળી પરિસ્થિતિમાં પ્રકટે છે. સ્વ–પરનું હિત આ કોટિના મનુષ્યો યુક્તિથી જુદી જુદી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સાધતા હોય છે. એમની યુક્તિઓ સ્વાર્થ સાધવા ખાતર હોતી નથી, પરંતુ સ્વ-પરના હિત ખાતર જ યોજાય છે. પ્રત્યેક ક્રિયાઓ સમજણપૂર્વક અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કોઈ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું જાગ્રત્ ભાન તેમને આ પરિસ્થિતિમાં નિરંતર હોય છે. ઇંદ્રિયના વિકારો ઉપર બને તેટલું સંયમન રાખવા પ્રયત્નશીલ જણાય છે. તેમનો વ્યવહાર એવો સુંદર હોય છે કે બીજાઓ તેનું અનુકરણ કરવા લલચાય છે. શરીરબળ અને મનોબળનો વિકાસ આ કોટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે. જ્યારે જ્યારે નિઃસ્વાર્થી કાર્ય તેમના હાથે બને છે ત્યારે સ્વાભાવિક શાંતિ પ્રકટી નીકળે છે. પૂર્વાવસ્થાના બાળ ખ્યાલો તરફ હસવું આવે છે તેમ જ અત્યાર સુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

જિનેશ્વર પ્રભુની પ્રશાંત મૂર્તિમાં સાક્ષાત્ જિનેશ્વરને વિરાટ સ્વરૂપમાં જોવા એ પણ અંતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે દાસોઽહં બની પછી સોઽહંમાં પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘ જિનવર પૂજા રે તે નિજપૂજના રે ’ એ શ્રીમદ્ દેવચંદ્રજીના કથન મુજબ પ્રકટ કરવું એ સમ્યગ્ દર્શનનું ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે.

બીજો માર્ગ બુદ્ધિમાન પ્રકૃતિના મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્શ્રદ્ધા પ્રકટ થયા પછી આ વિશ્વ, આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન બુદ્ધિના વ્યાપારોથી, તર્કોથી, શોધખોળથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ-જ્ઞાનના પ્રયત્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. युक्तिमद्वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः એ શ્રીમદ્ હરિભદ્રસૂરિના વાક્યનું અવલંબન લઈ ફિલોસૉફરો, તત્ત્વજ્ઞો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસકો અને તેજસ્વી બુદ્ધિનાં સ્ત્રી-પુરુષો સર્વજ્ઞસિદ્ધાંતનું વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી બુદ્ધિપ્રકૃતિને એ માર્ગ બહુ બંધબેસતો છે. શાસ્ત્રમાં તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની શક્તિ વિકસાવવી અને ક્રમે ક્રમે તેને ઊર્ધ્વતામાં લઈ જવા માટે આ માનવજન્મનું મૂલ્ય છે. સંકલ્પબલ વડે માનસિક શક્તિઓ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપવું, આપણી પ્રકૃતિના નિમ્ન અંશોને ઉચ્ચીકરણ-કાર્યમાં લેવા, મનને વાસનાના માર્ગ ઉપર જતું અટકાવી ઇષ્ટમાર્ગમાં વળગાડી દેવાનું સામર્થ્ય સ્ફુરાવવું, અને મનની સહાય વડે આત્મવિકાસનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવો એને શાસ્ત્રકારોએ ‘ રાજયોગ ’ કહેલો છે.

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः એ તત્ત્વાર્થનું સૂત્ર છે. મોક્ષમાર્ગના બધા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા સંકળાયલા છે કે પોતાની પ્રકૃતિને અનુકૂળ પડે તેવો ગમે તે શુભ માર્ગ ગ્રહણ કરે છતાં તે સ્વીકારેલા માર્ગ સિવાય અન્ય માર્ગો તરફ તે લેશ પણ ઉપેક્ષા રાખે એ વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ છે. આ માર્ગો તે ‘ નયો ’ છે. કોઈપણ ‘ નયને ’ મુખ્ય કરી બીજા નયોને ગૌણ કરી તત્ત્વજ્ઞાન સૃષ્ટિમાં અને ભૌતિક સૃષ્ટિમાં પ્રવર્તવાનું છે. જૈન પરિભાષામાં આનું નામ ‘ સ્યાદ્વાદ ’ છે. દરેક ‘ નયનું ’ રહસ્ય અને સારભૂત તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવું જોઈએ, પરંતુ તે સર્વ માર્ગમાં એક માર્ગ—નયનું પ્રાધાન્ય—તેના અંતઃકરણ ઉપર હોવાં જોઈએ. ‘આત્માની ઉન્નતિ માટે યોગ અસંખ્ય છે જિન કહ્યાં’—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રસન્નતા માટે તે તે યોગોનું અવલંબન લઈ ભક્તિમાર્ગ તરફ પ્રયાસ કરવાનો છે.

જૈન સિદ્ધાંતના ગુણસ્થાનકની પરિભાષામાં અંતરાત્મપણું ચતુર્થ ગુણસ્થાનકમાં ‘ સ્થિરા દૃષ્ટિથી ’ શરૂ થાય છે અને તે બારમા ગુણસ્થાનક સુધી ગણાય છે. તેરમા ગુણસ્થાનકે પરમાત્મપણું—આત્માની પૂર્ણાવસ્થા—પ્રકટે છે. ચતુર્થ ગુણસ્થાનકથી માંડીને બારમા ગુણસ્થાનક સુધીમાં આત્માને અસંખ્ય પ્રકારની અવસ્થાઓમાં પસાર થવાનું હોય છે. સમ્યગ્-દૃષ્ટિ-દર્શનની પ્રાપ્તિ ચતુર્થગુણસ્થાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અંતરાત્મ-પ્રાપ્ત મનુષ્યનું વિશિષ્ટ લક્ષણ એ હોય છે કે આખા વિશ્વમાં તે એક પ્રકારનું મહાન જીવન અનુભવે છે અને પોતે મહાજીવનનો (પરમાત્મપણાનો) વિભાગ છે એમ જુએ છે. એ મહાજીવન—પરમાત્મપણું—તે સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ ‘ હું જ છું ’ તે અને ‘ હું છું ’ એ જ મહાજીવન છે. તેથી જ શાંતિનાથજીના સ્તવનમાં શ્રીમદ્ આનંદઘનજીએ કહ્યું છે કે ‘અહો અહો હું મુઝને કહું, નમો મુઝ નમો મુઝ રે, અમિતફલ દાન દાતારની જેહની ભેટ થઈ તુઝ રે.’

પ્રસ્તુત અંતરાત્મા પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યસ્થ્ય ભાવનાવાળું વિશાળ હૃદય રાખતા હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ ગુણો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે, ત્યાં ત્યાં તે પ્રકારે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમાં રહે છે. ક્રોધ માન માયા લોભમાં રક્ત થયેલા માનવો તરફ કરુણા દૃષ્ટિથી જુએ છે. સત્પુરુષની દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપંચા કથાકારે कृपास्पदः सतां દૃષ્ટો એ વાક્ય વાપરેલું છે. તેને અનુસરીને અંતરાત્મ અવસ્થાવાળો માનવ મિષ્ટવાણીથી સલાહ આપે છે કે, ‘ ભાઈ, આ પશુની ભૂમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે સંયમમાં રાખવા ઘટે છે, તેની પાસેથી તમારે સ્વામી તરીકે કામ લેવાનું છે, તે વૃત્તિઓના સેવક બની તેની ગુલામીમાં રહેવું યોગ્ય નથી. અને એમ થશે ત્યારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થશે.’ છતાં તે પ્રમાણે તે ન કરે તો તે બંધુ ઉપર તિરસ્કાર આવતો નથી. ધિક્કારની અવસ્થાને તે ઓળંગી ગયેલો હોય છે. આત્માના ‘ ઉચ્ચ અને અધો ’ એ ઉભય અંશો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે. આત્માની સર્વાવસ્થાઓમાં કેવી કેવી તેની સ્થિતિઓ હોવા યોગ્ય છે તે સમજી શકે છે. તે જાણે છે કે મારો અજ્ઞાત બંધુ અનુભવના અંતે ઘડાયા પછી એક વખત સુધરશે અને વાસ્તવિક રીતે અંતરાત્મપણું પ્રાપ્ત કરશે.

પરમાત્મા સાથે પોતાની ઐક્યતા છે તેવી સમજણમાંથી જે નિશ્ચિતપણું ઉદ્ભવે છે તેથી આ અંતરાત્મ અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે. શ્રીમદ્ આનંદઘનજીએ કહ્યું છે કે, ‘ ભય ચંચળતા હો જે

પરિણામની રે'—જેથી તે વ્યક્તિ વર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લડે છે અને આનંદપૂર્વક પરમાત્મપદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાહસમાં પ્રગતિ કરે છે. અંતરાત્મ અવસ્થાનું આ સંક્ષિપ્ત દર્શન છે.

ઉપસંહારમાં અંતરાત્મપણાના નિચોડ રૂપે જણાવવાનું કે વાસ્તવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સંસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનું રહસ્ય અર્પતો પૂ૦ હેમચંદ્રાચાર્યજીએ યોગશાસ્ત્રમાં નિરૂપણ કરેલો માંગલિક શ્લોક સાદર કરી વિરમું છું.

अयमात्मैव संसारः कषायेन्द्रियनिर्जितः ।
तमेव तद्विजेतारं मोक्षमाहुर्मनीषिणः ॥

"કષાય અને ઇંદ્રિયોથી જિતાયલો આત્મા એ જ **સંસાર** છે, પરંતુ આત્મા જ્યારે તેમના ઉપર જય મેળવે છે ત્યારે તે જ આત્માને પંડિતજનો **મોક્ષ** કહે છે."

॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

યોગબિંદુના ટીકાકાર કોણ?

યાકિનીમહત્તરાસૂનુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન્ **હરિભદ્ર**સૂરીશ્વરજી મહારાજે રચેલો **યોગબિંદુ** ગ્રંથ ટીકા સાથે **ભા**વનગરની **જૈ**નધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સંવત્ ૧૯૬૭માં પ્રકાશિત થયો હતો. તેનું સંશોધન તથા સંપાદન **એલ. સ્વેલી** (LUIGI SUALI) નામના યુરોપિયન (જર્મન) વિદ્વાને કરેલું હતું. ત્યાર બાદ વિક્રમસંવત્ ૧૯૯૬માં **અ**મદાવાદની જૈનગ્રન્થપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ બંને પ્રકાશનોમાં **યો**ગબિંદુની ટીકાને સ્વોપજ્ઞ જણાવેલી છે, એટલે કે '**હ**રિભદ્રસૂરિ મહારાજે પોતે જ **યો**ગબિંદુ ઉપર ટીકા રચી છે' એ જાતની પ્રસિદ્ધિ વ્યાપક રીતે થવા પામી છે.

પરંતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષે પૂર્વે જ્યારે સટીક **યો**ગબિંદુ વાંચવાનો મેં પ્રારંભ કર્યો ત્યારે મને તરત જ લાગ્યું હતું કે આ ટીકા **હ**રિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પછી તો જેમ જેમ વાંચતો ગયો તેમ તેમ અંદરનાં જ પ્રમાણોથી મને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ ટીકા સ્વોપજ્ઞ નથી જ. મારા વિચારને પુષ્ટ કરનારા કેટલાક આધારો આ લેખમાં આપવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.

(૧) ટીકાના પ્રારંભમાં મંગલાચરણ કર્યા પછી બીજો તથા ત્રીજો શ્લોક નીચે મુજબ છે :

> सुधाबिन्दोरिवानन्दममन्दमुपचिन्वतः ।
> योगबिन्दोः समासेन वृत्तिरेषा विधीयते ॥ २ ॥
> गुरूपदेशो न च तादृगस्ति मतिर्न वा काचिदुदाररूपा ।
> तथापि योगप्रियतावशेन यत्नस्तदभ्यासकृते ममायम् ॥ ३ ॥

બીજા શ્લોકમાં 'યોગબિંદુની સંક્ષેપથી ટીકા હું રચું છું' આ જાતનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજા શ્લોકમાં જણાવે છે કે, '(ટીકા કરવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો ગુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેવી શ્રેષ્ઠ બુદ્ધિ પણ નથી, તો પણ મને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (ટીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આદર્યો છે.' ટીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જણાય છે કે મૂળકાર કરતાં ટીકાકાર જુદા છે અને તેથી જ **હ**રિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગબિંદુ ઉપર ટીકા રચતાં પોતાની નિર્બળતા

પ્રારંભમાં જ તેઓશ્રી જણાવી દે છે. જો હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો પોતાના ગ્રંથનો જ અર્થ સ્પષ્ટ કરવામાં પોતાની નિર્બળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ.

(૨) ૧૭૯મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે :

अस्यैषा मुख्यरूपा स्यात् पूर्वसेवा यथोदिता ।
कल्याणाशययोगेन शेषस्याप्युपचारतः ॥ १७९ ॥

अस्य अपुनर्बन्धकस्य एषा प्रागुक्ता मुख्यरूपा निरुपचरिता स्याद् भवेत् पूर्वसेवा देवादिपूजारूपा यथोदिता यत्प्रकारा निरूपिता प्राक् कल्याणाशययोगेन मनाग् मुक्त्यनुकूलशुभभावसम्बन्धेन । शेषस्यापि अपुनर्बन्धकापेक्षया विलक्षणस्य सकृद्बन्धकादेः उपचारत औपचारिकी पूर्वसेवा स्याद्यापि तथाविधभववैराग्याभावात् तस्य ।

इह केचिद् मार्गपतित-मार्गाभिमुखावपि शेषशब्देनाहुः । तच्च न युज्यते, अपुनर्बन्धकावस्थाविशेषरूपत्वात् तयोरपुनर्बन्धकग्रहणेनैव गतत्वात् । यतो **ललितविस्तरायां** मार्गलक्षणमित्थमुक्तम्—

“[1]इह मार्गश्चेतसोऽवक्रगमनं भुजगगमननलिकायामतुल्यो विशिष्टगुणस्थानावाप्तिप्रगुणः स्वरसवाही क्षयोपशमविशेषः” इति ।

तत्र प्रविष्टो मार्गपतितः, मार्गप्रवेशयोग्यभावापन्नो मार्गाभिमुखः । एवं च नैतावपुनर्बन्धकावस्थायाः परपरतरावस्थाभाजौ वक्तुमुचितौ, [2]भगवदाज्ञावगमयोग्यतया **पञ्चसूत्रकवृत्तावनयोरुक्तत्वात्** । यथोक्तं तत्र—

“[3]इयं च भागवती सदाज्ञा सदैवापुनर्बन्धकादिगम्या । [4]अपुनर्बन्धकादयः के सत्त्वाः ? उत्कृष्टां कर्मस्थितिं तथाऽपुनर्बन्धकत्वेन ये क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धकाः । आदिशब्दाद् मार्गपतित-मार्गाभिमुखादयः परिगृह्यन्ते दृढप्रतिज्ञालोचनादिगम्यलिङ्गाः । एतद्गम्येयम् , न संसाराभिनन्दिगम्या” इति । संसाराभिनन्दिनश्चापुनर्बन्धकप्रागवस्थाभाजो जीवा इति ।

અહીં शेषस्याप्युपचारतः આ મૂળમાં શેષ શબ્દથી કયો અર્થ લેવો એ વિષે ટીકાકારે જે લખ્યું છે તે ખાસ ધ્યાન ખેંચી લે છે. શેષ શબ્દથી સકૃદ્બંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુખ નહિ, એવો ટીકાકારનો અભિપ્રાય છે, જ્યારે બીજા કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેષ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગાભિમુખ પણ લેવા. ટીકાકારે બીજાના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કરવા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામાં કર્યો છે. હવે જો હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ ખરેખર ટીકાકાર હોત તો પોતે લખેલા શેષ શબ્દનો અર્થ કયો છે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવાનો અવકાશ જ ન આવત. યોગબિંદુના ટીકાકાર હરિભદ્રસૂરિ મહારાજથી જુદા છે માટે જ તેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે અને તેથી જ

---

[1] લલિતવિસ્તરામાં ‘મગ્ગદયાણં’ની ટીકામાં આ પાઠ છે.

[2] અપુનર્બંધકનું સ્વરૂપ યોગશતકની ૧૩મી ગાથામાં હરિભદ્રસૂરિ મહારાજે જણાવ્યું છે. તેમ જ ભગવાનની આજ્ઞા કયા કયા જીવોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સંબંધમાં ઉપદેશપદની ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ ટીકા સાથે ધ્યાનમાં લેવા જેવી છે.

[3] પંચસૂત્રના પાંચમા સૂત્રની વૃત્તિમાં આ પાઠ છે.

[4] હસ્તલિખિત પ્રતિઓને આધારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાદ પંન્યાસજી શ્રી કાંતિવિજયજી ગણિવરે નોંધેલાં પાઠોવાળા યોગબિંદુટીકાના પુસ્તકને આધારે આ પાઠ અહીં આપ્યો છે. પરંતુ યાગબિંદુટીકાના જૈનગ્રંથ પ્રકાશકસભાના તેમ જ જૈનધર્મપ્રસારકસભાના પ્રકાશનમાં अपुनर्बन्धकादयो ये सत्त्वा उत्कृष्टां कर्मस्थितिं तथाऽपुनर्बन्धकत्वेन क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धकाः એવો પાઠ છે.

પંચસૂત્રવૃત્તિમાં આ જ પાઠ अपुनर्बन्धकादयो ये सत्त्वा उत्कृष्टां कर्मस्थितिं तथाऽपुनर्बन्धकत्वेन ये क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धकाः એ પ્રમાણે છે.

બીજા કોઈ ટીકાકાર અથવા તો મૌખિક વ્યાખ્યાકારના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે.

વળી સ્વમતનું સમર્થન કરવા માટે લલિતવિસ્તરા તથા પંચસૂત્રકવૃત્તિ કે જે બંને હરિભદ્રસૂરિ મહારાજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને શેષ શબ્દનો અર્થ નક્કી કરવા ટીકાકારે પ્રયત્ન કર્યો છે. જો ખરેખર હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ ટીકાકાર હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય ગ્રંથોમાં લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે રજૂ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ.

એટલે આ ૧૭૯મા શ્લોકની ટીકાથી એ વાત સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે કે ટીકાકારે ‘હરિભદ્રસૂરિ મહારાજને શેષ શબ્દનો કયો અર્થ અભિપ્રેત હશે’ એ નક્કી કરવા માટે હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના બીજા ગ્રંથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે. આથી નિશ્ચિત જણાય છે કે મૂળકાર તથા ટીકાકાર બંને પરસ્પર જુદા છે.

(૩) યોગબિંદુમાં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી નીચે મુજબ શ્લોકો છે :

एवं च तत्त्वतोऽसारं यदुक्तं मतिशालिना ।
इह व्यतिकरे किञ्चिचारुबुद्ध्या सुभाषितम् ॥ ४३८ ॥

ज्ञानवान् मृग्यते कश्चित् तदुक्तप्रतिपत्तये ।
अज्ञोपदेशकरणे विप्रलम्भनशंकिभिः ॥ ४३९ ॥

तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।
कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य नः क्वोपयुज्यते ॥ ४४० ॥

हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदकः ।
यः प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥ ४४१ ॥

दूरं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।
प्रमाणं दूरदर्शी चेदेत गृध्रानुपास्महे ॥ ४४२ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમાં હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજે પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાર્કિક ધર્મકીર્તિનો મત રજૂ કર્યો છે. ધર્મકીર્તિનું કહેવું એમ છે કે ‘અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શીની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિસ્બત નથી.’ સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનારા છે, છતાં ધર્મકીર્તિએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકતાં બુદ્ધના તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે. પ્રમાણવાર્તિકની ચાર કારિકાઓમાં ધર્મકીર્તિએ પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે. આ જ ચાર કારિકાઓ હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજે અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે. છતાં ટીકાકારે આ ચાર કારિકાઓમાં સર્વજ્ઞવિરોધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાંસકનો મત માની લઈને यदुक्तं मतिशालिना આ ૪૩૮મા શ્લોકના અંશની વ્યાખ્યા કરતાં यदुक्तं मतिशालिना **कुमारिलेन** આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે. આ ચાર કારિકાઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાંસક મતને અનુસરીને કરી છે. તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરણિકામાં પણ इत्थं मीमांसकमतमपाकृत्य सांख्यमतनिराकरणायाह એમ યોગબિંદુના ટીકાકારે લખ્યું છે. હકીકતમાં આ બૌદ્ધોનો મત છે, કારિકાઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસારે કરવાની છે. છતાં ટીકાકારે આને મીમાંસકનો મત માની લઈને મીમાંસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞવાદવિરોધી **કુમારિલ**ના નામે ચારે કારિકાઓને કલ્પનાથી ચડાવી લીધી છે. જો હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ હકીકત વિષે આમ બનવા પામત નહિ.

(૪) યોગબિંદુનો છેલ્લો શ્લોક નીચે મુજબ છે :

समुद्धृत्यार्जितं पुण्यं यदेनं शुभयोगत : ।
भवान्ध्यविरहात् तेन जनः स्ताद् योगलोचनः ॥ ५२७ ॥

આની ટીકામાં ટીકાકાર જણાવે છે કે विरह इति च भगवतः श्रीहरिभद्रसूरेः स्वप्रकरणाङ्कप्रद्योतक इति। હવે આ ટીકા ખરેખર જો સ્વોપજ્ઞ હોય તો હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતાને માટે 'ભગવાન્ હરિભદ્રસૂરિ' એવો ઉલ્લેખ કરે જ નહિ. અહીં 'ભગવાન્ હરિભદ્રસૂરિ' એવો ટીકામાં ઉલ્લેખ હોવાથી દીવા જેવું સ્પષ્ટ છે કે, 'યોગબિંદુ મૂળના કર્તા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ છે, જ્યારે એના ટીકાકાર કોઈ બીજી વ્યક્તિ છે.'

આ ઉપરાંત આ ટીકાનું સૂક્ષ્મદૃષ્ટિએ અવલોકન કરવાથી બીજા પણ એવા આધારો મળવાનો સંભવ છે કે જે ઉપર જણાવેલ હકીકતનું સમર્થન કરે.

આ ટીકાકારે ટીકામાં કોઈપણ સ્થળે પોતાના ગુર્વાદિકના નામનો નિર્દેશ કરેલો ન હોવાથી એમનું શું નામ હતું, તેમની ગુરુપરંપરા કઈ હતી તેમ જ તેઓ કયા સમયમાં વિદ્યમાન હતા એ કંઈ પણ જાણી શકાતું નથી. ટીકામાં ઉદ્ધૃત કરેલા અનેક પાઠોના મૂળસ્થાનોની ગવેષણા કરવાથી સંભવ છે કે તેમના સત્તાસમય વિષે કંઈક કલ્પના કરવાનું સાધન મળી આવે.

વિદ્વાનો આ વિષે વિશેષ ગવેષણા કરશે એવી અભિલાષાથી આ લેખ સમાપ્ત કરું છું.

વિ. સં. ૨૦૨૧, શ્રાવણસુદિ ૫
માંડવી (કચ્છ)

પૂજ્યપાદગુરુદેવમુનિરાજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવાસી
મુનિ જંબૂવિજય

સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજ્ઞાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરા

ઇસવી સનની દસમીથી તેરમી સદી સુધી અણહિલવાડ પાટણમાં રાજ્ય કરનાર ગુજરાતના ચૌલુક્ય રાજાઓમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ૦ સ૦ ૧૦૯૪–૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે. હજી પણ લોકસાહિત્યમાં અને લોકનાટ્ય અર્થાત્ ભવાઈમાં તે જીવંત છે. વિક્રમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દંતકથાનું પાત્ર બની ગયો છે. એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનું મિલનસ્થાન બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના સુપરિચિત મનીષીઓમાં ‘કલિકાલસર્વજ્ઞ’ હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભારતમાં ખેડાતી વિદ્યાની સર્વ શાખાઓમાં આધારભૂત ગ્રન્થો રચેલા છે. હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનું એક વર્તુળ હતું. સિદ્ધરાજના દરબારના બીજા કવિપંડિતોમાં તેનો પ્રજ્ઞાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતો. વિજયપાલકૃત ‘દ્રૌપદીસ્વયંવર નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામાં આચાર્ય જિનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત ‘કાવ્યાનુશાસન’ની (મુંબઈ, ૧૯૩૮) અંગ્રેજી પ્રસ્તાવનામાં (પૃ૦ ૨૫૫–૨૬૧) પ્રૉ૦ રસિકલાલ છો૦ પરીખે શ્રીપાલ કવિના જીવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યું છે. વિશેષ ઉત્કીર્ણ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પરિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી જાણવામાં આવી છે. પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના જીવન અને કૃતિઓનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિબંધનો પ્રયત્ન છે.

શ્રીપાલનો કૌટુમ્બિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના જીવન અને કાર્ય વિષે નીચેનાં સાધનોમાંથી માહિતી મળે છે : (૧) મધ્યકાલીન ગુજરાતના ઐતિહાસિક સંસ્કૃત પ્રબંધોમાંથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દરબારમાં શ્વેતાંબર આચાર્ય વાદી દેવસૂરિ અને દિગંબર આચાર્ય કુમુદચંદ્ર વચ્ચે થયેલા વાદવિવાદનું નિરૂપણ કરતા યશશ્ચંદ્રકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માંથી, (૩) પ્રભાચન્દ્રસૂરિકૃત ‘પ્રભાવકચરિત’-(ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચંદ્રસૂરિચરિત’માંથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાંથી.

ગુજરાત અને રાજસ્થાનના ઇતિહાસમાં શૌર્ય, રાજનીતિજ્ઞતા અને વેપારી કુનેહ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાગ્વાટ (પોરવાડ) જ્ઞાતિના એક જૈન કુટુંબમાં શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો. ગુજરાતના ચૌલુક્ય રાજા ભીમદેવ પહેલાના મંત્રી વિમલશાહે આબુ ઉપર વિ૦ સં૦ ૧૦૮૮(ઈ૦ સ૦ ૧૦૩૨)માં બાંધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંદિર વિમલવસતિના સભામંડપમાં શ્રીપાલની મૂર્તિ છે. એ મૂર્તિ નીચેના ખંડિત શિલાલેખમાંથી[૧] જાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનું નામ લક્ષ્મણ હતું. શ્રી જિનવિજયનું અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ ઘણું કરીને વિમલશાહનો અથવા તેના કોઈ કુટુંબીનો વંશજ હશે.[૨]

સાહિત્યિક સાધનોમાંના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જણાય છે કે શ્રીપાલ અંધ હતો.[૩] એના અંધત્વના કારણ વિષે અથવા એ ક્યારે અંધ થયો હશે એ વિષે કંઈ જાણવામાં આવ્યું નથી. તેણે વિદ્યાધ્યયન ક્યાં અને ક્યારે કર્યું એ પણ અજ્ઞાત છે. પરન્તુ શ્રીપાલ એક નિપુણ કવિ અને કૃતપરિશ્રમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિષે કશી શંકા નથી. પ્રબન્ધોમાં એને 'કવિચક્રવર્તિન્', 'કવિકુંજર' અને 'મહાકવિ' તરીકે વર્ણવ્યો છે અને 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'માં એને 'કવિરાજ' બિરુદ આપ્યું છે. જલ્હણકૃત 'સૂક્તિમુક્તાવલિ' અને શાર્ઙ્ગધરકૃત 'શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ' જેવા સુભાષિતસંગ્રહો શ્રીપાલની સૂક્તિઓ ઉદ્ધૃત કરતાં 'શ્રીપાલ કવિરાજ' તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે. પ્રબન્ધોમાં 'ષડ્ભાષાકવિચક્રવર્તી' તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે[૪], જે બતાવે છે કે તેણે છ પ્રાકૃત ભાષાઓમાં પણ કવિતા કરી હોવી જોઈએ. અનેક સમકાલીન કવિઓ પોતાની કવિતા સુધરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા. બૃહદ્ગચ્છના અજિતદેવસૂરિના શિષ્ય હેમચન્દ્રસૂરિના 'નાભેયનેમિકાવ્ય' અથવા 'દ્વિસંધાનકાવ્ય'નું સંશોધન શ્રીપાલે કર્યું હતું.

શ્રીપાલ એ રાજા સિદ્ધરાજ જયસિંહનો નિકટવર્તી સુહૃદ્ હતો. વડનગર પ્રશસ્તિના છેલ્લા શ્લોકમાં શ્રીપાલે પોતાને **श्रीसिद्धराजप्रतिपन्नबन्धुः** ('જેને સિદ્ધરાજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવો') કહ્યો છે. 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'માં (પૃ૦ ૩૯) શ્રીપાલને **श्रीसिद्धभूपालबालमित्रम्** ('સિદ્ધરાજનો બાલમિત્ર') કહેવામાં આવ્યો છે. સોમપ્રભસૂરિકૃત 'કુમારપાલપ્રતિબોધ' અને 'સુમતિનાથચરિત્ર' જેવા લગભગ સમકાલીન ગ્રંથો નોંધે છે કે રાજા સિદ્ધરાજ શ્રીપાલને 'ભાઈ!' કહીને બોલાવતો હતો. આ નિર્દેશને 'પ્રભાવકચરિત'ના છેલ્લા 'હેમચન્દ્રસૂરિચરિત'માંથી અનુમોદન મળે છે; એમાં સિદ્ધરાજ અને શ્રીપાલની નિકટતા વિસ્તારથી વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણહિલવાડમાં આવીને રહેલા ભાગવત સંપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધ અથવા દેવબોધિના સંપર્કમાં તેઓ બંને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમાં વર્ણવ્યું છે. એ ત્રણ વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સંબંધ અને સ્પર્ધાના 'પ્રભાવકચરિત'માં અપાયેલા વૃત્તાન્તના રસપ્રદ સારોદ્ધાર માટે તથા એ વૃત્તાન્તની ઐતિહાસિક સમાલોચના માટે વાચકને 'કાવ્યાનુશાસન'ની પ્રૉ૦ રસિકલાલ છો૦ પરીખની પ્રસ્તાવનાનાં ઉપર્યુક્ત પૃષ્ઠ જોવા વિનતિ છે.

---

[૧] જિનવિજયજી, 'પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ', ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), નં૦ ૨૭૧.

[૨] જિનવિજયજી, 'દ્રૌપદીસ્વયંવર નાટક', પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૨૧–૨૨.

[૩] 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'માં બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાત્ર તરીકે આવે છે. એમાં દેવસૂરિના રૂપરસાયનનું નેત્રાંજલિ વડે પોતે પાન કરી શકતો નથી એ પોતાના દુર્ભાગ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (અંક ૪, શ્લોક ૧૫); દેવસૂરિ એને આશ્વાસન આપે છે કે 'કવીશ્વર! પૂર્વે કરેલાં અસુકૃતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકાતો નથી. પરન્તુ ભગવતી ભારતીએ ત્રિલોકનું આકલન કરવામાં કુશળ સારસ્વતચક્ષુનું વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કરુણા કરી છે.' ભાગવત સંપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધે કરેલી શ્રીપાલની નિન્દાનો એક શ્લોક 'પ્રભાવકચરિત'માં (સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧૩, પૃ૦ ૧૯૦) ટાંકેલો છે, તેમાં પણ શ્રીપાલના અંધત્વનો નિર્દેશ છે—

शुक्रः कवित्वमापन्न एकाक्षिविकलोऽपि सन् ।
चक्षुर्द्वयविहीनस्य युक्ता ते कविराजिता ॥

[૪] 'પુરાતનપ્રબન્ધસંગ્રહ', પૃ૦ ૪૩; 'કુમારપાલચરિતસંગ્રહ', પૃ૦ ૧૦૬.

શ્રીપાલ સિદ્ધરાજ કરતાં લાંબું જીવ્યો હતો અને એના ઉત્તરાધિકારી કુમારપાલનો પણ રાજકવિ બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના અવસાન પછી નવ વર્ષે વિ૦ સં૦ ૧૨૦૮(ઈ૦ સ૦ ૧૧૫૨)માં, કુમારપાલે બંધાવેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ તેણે રચી હતી. કુમારપાલની એક શત્રુંજય-યાત્રામાં પણ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો.[૫]

શ્રીપાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો. 'પુરાતનપ્રબન્ધસંગ્રહ' અને 'કુમારપાલપ્રબન્ધ'માં એને કવિઓ અને દાતાઓમાં શ્રેષ્ઠ (कवीनां दातॄणां धुर्यः) કહ્યો છે. સિદ્ધપાલની કોઈ અવિકલ સળંગ સાહિત્યરચના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે રચેલા કેટલાક શ્લોકો 'પ્રબન્ધકોશ'માં ઉદ્ધૃત થયેલા છે.[૬] સિદ્ધપાલનાં કેટલાંક સંસ્કૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદ્યો સોમપ્રભસૂરિના 'કુમારપાલપ્રતિબોધ'માં પણ ટાંકેલાં છે. અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ કે સોમપ્રભસૂરિએ આ પ્રાકૃત ગ્રન્થ વિ૦ સં૦ ૧૨૪૧(ઈ૦ સ૦ ૧૧૮૫)માં પાટણમાં સિદ્ધપાલે બાંધેલ વસતિ અથવા ઉપાશ્રયમાં રહીને પૂર્ણ કર્યો હતો. પ્રબન્ધો કહે છે કે સિદ્ધપાલ એ રાજા કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો.

સિદ્ધપાલનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો. વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો. તેણે રચેલું સંસ્કૃત નાટક 'દ્રૌપદીસ્વયંવર' રાજા ભીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમાં, મૂલરાજે બાંધેલા ત્રિપુરુષ-પ્રાસાદમાં ભજવાયું હતું. આમ સતત ત્રણ પેઢી સુધી કવિત્વપરંપરા ચાલુ રહી હોય એવી ઘટનાઓ સાહિત્યના ઇતિહાસમાં બહુ વિરલ છે.

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનું હવે વિહંગાવલોકન કરીએ. જાણવામાં આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વહેંચી શકાય : (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉલ્લેખો દ્વારા જ્ઞાત કૃતિઓ, (૨) ખંડિત સ્વરૂપે ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખંડ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ.

૧. 'પ્રભાવકચરિત' (પૃ૦ ૧૯૦) અનુસાર, શ્રીપાલે 'વૈરોચનપરાજય' નામે એક 'મહાપ્રબન્ધ' રચ્યો હતો. આ કૃતિ અત્યારે મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યસ્વરૂપ અથવા એમાં નિરૂપિત વિષય પરત્વે કંઈ કહેવું મુશ્કેલ છે. વિરોચનના પુત્ર બલિરાજાને—વૈરોચનને—વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાતાળમાં ચાંપ્યો એ પૌરાણિક કથાપ્રસંગનું એમાં કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ કદાચિત્ હોય. વડનગર પ્રશસ્તિને અંતે શ્રીપાલે પોતાને एकाहनिष्पन्नमहाप्रबन्धः ('જેણે એક દિવસમાં મહાપ્રબન્ધ રચ્યો છે એવો') કહ્યો છે; આ રીતે ઉલ્લિખિત 'મહાપ્રબન્ધ' એ ઉપર્યુક્ત 'વૈરોચનપરાજય' હોય એ અસંભવિત નથી. સિદ્ધપુરમાં મૂલરાજે બંધાવેલ રુદ્રમહાલયનો જીર્ણોદ્ધાર સિદ્ધરાજે કરાવ્યો હતો; એની પ્રશસ્તિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ 'પ્રભાવકચરિત'માં છે. આ પ્રશસ્તિ કોતરેલી શિલા રુદ્રમહાલયમાં કોઈ મોખરાના સ્થાને જડવામાં આવી હશે; પરન્તુ કેટલીક સદીઓ થયાં રુદ્રમહાલય ખંડેર સ્થિતિમાં છે અને તેની શ્રીપાલ-રચિત પ્રશસ્તિ પણ નાશ પામી જણાય છે.

૨. શ્રીપાલની બીજી કાવ્યકૃતિના—રાજા સિદ્ધરાજે અણહિલવાડ પાટણમાં બાંધેલા સહસ્રલિંગ સરોવરની તેણે રચેલી પ્રશસ્તિના—થોડાક અંશો જ આજ સુધી સચવાઈ રહ્યા છે.[૭] સિદ્ધરાજના માલવવિજયના સ્મારક રૂપે આરસનો એક કીર્તિસ્તંભ એ સરોવરને કિનારે ઊભો કરવામાં આવ્યો હતો, અને શિલાપટ્ટિકાઓ ઉપર કોતરવામાં આવેલી એ પ્રશસ્તિ કીર્તિસ્તંભ ઉપર મૂકવામાં આવી હતી.

---

[૫] એ જ, પૃ૦ ૪૩; એ જ, પૃ૦ ૧૦૬.

[૬] 'પ્રબન્ધકોશ' (સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૬), પૃ૦ ૪૮.

[૭] આ સરોવરના ભવ્ય અવશેષો ભૂતપૂર્વ વડોદરા રાજ્યના આર્કિયૉલૉજી ખાતાએ ખોદી કાઢેલા છે.

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના નામાંકિત વિદ્વાન સ્વ૦ રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજળકૂવા મહોલ્લાના એક નાના શિવમન્દિરની ભીંતમાં ચોંટાડેલો આ પ્રશસ્તિનો એક ટુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો.[૮] આ રીતે મળેલી પ્રશસ્તિની એકમાત્ર શિલાપટ્ટિકામાં જે નવ ખંડિત પંક્તિઓ કોતરેલી મળી છે એમાં પ્રશસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખંડ રૂપે મળતો નથી. આ રીતે ખંડિત રૂપે મળતા શ્લોકોને અંતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકાંકો વાંચી શકાય છે; એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં અમર બનેલ સિદ્ધસરનું માહાત્મ્ય વર્ણવતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમાં આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે. કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ બને. ‘પ્રભાવકચરિત’(પૃ૦ ૧૯૦)માં આ પ્રશસ્તિને ‘દુર્લભસરોરાજ’ની પ્રશસ્તિ કહી છે. સહસ્રલિંગનું બાંધકામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભરાજે શરૂ કર્યું હતું, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતું હતું.

‘પ્રબન્ધચિન્તામણિ’(ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુંગસૂરિ લખે છે કે સહસ્રલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશસ્તિ રચાઈ અને પટ્ટિકા ઉપર કોતરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે સર્વ દર્શનોના વિદ્વાનોને નિમંત્ર્યા હતા.[૯] આ સન્દર્ભમાં મૂલ પ્રશસ્તિમાંથી નીચેના બે શ્લોકો મેરુતુંગ ટાંકે છે. ઉપર્યુક્ત શ્લોકટુકડાઓ અને આ બે શ્લોકો[૧૦] એટલા જ અંશો સહસ્રલિંગ સરોવરની સુદીર્ઘ પ્રશસ્તિમાંથી અત્યારે તો ઉપલબ્ધ છે—

न मानसे माद्यति मानसं मे पम्पा न सम्पादयति प्रसादम् ।
अच्छोदमच्छोदकमप्यसारं सरोवरे राजति सिद्धभर्तुः ॥
कोशेनापि युतं दलैरुपचितं नोच्छेत्तुमेतत् क्षमं
स्वस्यापि स्फुटकण्टकव्यतिकरं पुंस्त्वं च धत्ते नहि ।
एकोऽप्येष करोति कोशरहितो निष्कण्टकं भूतलं
मत्वैवं कमला विहाय कमलं यस्यासिमाशिश्रियत् ॥

૩. શ્રીપાલની બે કૃતિઓ સાદ્યન્ત ઉપલબ્ધ છે : રાજા કુમારપાલે સં૦ ૧૨૦૮(ઈ૦ સ૦ ૧૧૫૨)માં બાંધેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ[૧૧] અને ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિ કરતું, ૨૯ શ્લોકનું ‘ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ’ કાવ્ય[૧૨].

વડનગર પ્રશસ્તિ, જેને ‘પ્રાચીન લેખમાલા’ના સંપાદકોએ ‘વડનગરપ્રાકારપ્રશસ્તિ’ એવું નામ આપ્યું છે તે ૩૦ શ્લોકનું અલંકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સંસ્કૃત કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનું પર્યાપ્ત પ્રમાણ તે રજૂ કરે છે. ચૌલુક્ય યુગમાં વડનગરનું કોઈ ખાસ રાજકીય મહત્ત્વ નહોતું; ખરેખર તો એ વિદ્વાન બ્રાહ્મણોનું નગર હતું, જેમને રાજા તેમ જ પ્રજા હંમેશાં માન આપતાં. “આ નગરના દ્વિજજનો યજ્ઞો

---

[૮] સાતમી અખિલ ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, વડોદરા, ૧૯૩૩, પૃ૦ ૬૪૯–૫૨; સ્વ૦ રામલાલ મોદીનો નિબંધ ‘એ ફ્રેગમેન્ટ ઑફ ધી કીર્તિસ્તંભ ઇન્સક્રિપ્શન ઑફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ’. આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ ‘સ્વ૦ રામલાલ ચુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ’ (પાટણ, ૧૯૫૩), પૃ૦ ૯૨–૧૦૦માં ‘સિદ્ધરાજના કીર્તિસ્તંભના લેખનો એક અંશ’.

[૯] ‘પ્રબન્ધચિન્તામણિ’ (સિંઘી ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧), પૃ૦ ૬૩–૬૪.

[૧૦] આ બે શ્લોકોમાંનો न मानसे० એ શ્લોક વસ્તુપાલના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત ‘કીર્તિકૌમુદી’માં (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સહસ્રલિંગના વર્ણનપ્રસંગમાં મળે છે. સોમેશ્વરે શ્રીપાલની પ્રશસ્તિમાંથી તે લીધો જણાય છે.

[૧૧] ‘એપિગ્રાફિયા ઇન્ડિકા’, ગ્રન્થ ૧, પૃ૦ ૨૯૩ અને આગળનાં પૃષ્ઠોમાં આ પ્રશસ્તિ છપાઈ છે; વળી ‘પ્રાચીન લેખમાલા,’ ભાગ ૧, મુંબઈ, ૧૮૯૨; ગિરજાશંકર આચાર્ય, ‘ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો,’ ભાગ ૨, પૃ૦ ૩૮–૪૭, એમાં પણ તે મુદ્રિત છે.

[૧૨] મુદ્રિત : ‘જૈન સ્તોત્રસન્દોહ’ (સંપાદક : મુનિ ચતુરવિજય), ભાગ ૧, પૃ૦ ૧૨૧-૧૨૩.

વડે દેવોનું પણ પરિત્રાણ કરે છે તથા શાન્તિક અને પૌષ્ટિક કર્મો વડે ભૂપ અને રાષ્ટ્રની પણ રક્ષા કરે છે; છતાં એમના તીવ્ર તપને બાધા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રપુરના રક્ષણ માટે રાજાએ ભક્તિપૂર્વક વપ્ર-કોટ કરાવ્યો" (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમાં કહ્યું છે. મૂલરાજ પહેલાથી માંડી કુમારપાલ સુધીના ચૌલુક્ય રાજાઓનો સંક્ષિપ્ત વૃત્તાન્ત પ્રશસ્તિ આપે છે; જોકે બીજાં સાધનોમાંથી મળતી ન હોય એવી કોઈ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાંથી મળતી નથી. આનુપૂર્વીની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, વડનગર પ્રશસ્તિ એવી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમાં ચૌલુક્યો પહેલાં પાટણ ઉપર રાજ્ય કરનાર ચાપોત્કટ અથવા ચાવડા વંશનો ઉલ્લેખ આવે છે. સં૦ ૮૦૨(ઈ૦ સ૦ ૭૪૬)માં વનરાજ ચાવડાએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર શતાબ્દી કરતાં પણ વધુ સમય બાદ ગુજરાતનાં ઐતિહાસિક સાધનોમાં ચાવડાઓનો આ પહેલો ઉલ્લેખ મળે એ આશ્ચર્યજનક છે. એ વસ્તુ એમ પણ સૂચવે છે કે ચાવડા વંશ એ પ્રમાણમાં ગૌણ મહત્ત્વનો રાજવંશ હતો; જોકે એ જ વંશની રાજધાની પાટણ કાળાન્તરે પશ્ચિમ ભારતની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી.

'ચતુર્વિંશતિ જિન સ્તુતિ' એ સુંદર અલંકારોથી ખચિત એવું, શ્રીપાલે રચેલું સ્તોત્ર છે.

શ્રીપાલની સૂક્તિઓ

ઉપર દર્શાવ્યું તેમ, षड्भाषाकविचक्रवर्त्तिन् તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ મળે છે. પણ સંસ્કૃત સિવાયની ભાષામાં રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ હજી સુધી જાણવામાં આવી નથી. એક દરબારી કવિ તરીકે તે શીઘ્ર કવિતા કરી શકતો હશે, અને અમુક પ્રસંગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમાં પણ તેણે શીઘ્ર કાવ્યો રચ્યાં હશે એમ કલ્પી શકાય. અનેક કવિઓની—જેમાંના કેટલાક તો અજ્ઞાતનામા છે—સંસ્કૃત ઉપરાંત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીઘ્ર-સૂક્તિઓ પ્રબન્ધોમાં સચવાયેલી છે, એ હકીકતથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે. માલવવિજય કરીને સિદ્ધરાજ પાટણ પાછો આવ્યો એ પ્રસંગે તેને આવકાર આપતા, શ્રીપાલના બે સંસ્કૃત શ્લોકો રાજશેખરસૂરિના 'પ્રબન્ધકોશ'માં ઉદ્ધૃત થયેલા છે.[૧૩] શ્રીપાલનો એક સંસ્કૃત શ્લોક 'પ્રભાવકચરિત'માં પણ ટાંકેલો છે.[૧૪]

યશશ્ચન્દ્રકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'માં શ્રીપાલ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે. એમાં લેખકે શ્રીપાલના મુખમાં અનેક શ્લોકો મૂક્યા છે.[૧૫] 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્ર-પ્રકરણ' એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખરેખર શ્રીપાલની રચના હશે કે કર્તા યશશ્ચન્દ્રે પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમાં મૂક્યા હશે એ કહેવું મુશ્કેલ છે. અલબત્ત, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સંભવ નકારી શકાય એવો નથી.

સંસ્કૃતના બે વિખ્યાત સુભાષિતસંગ્રહો—જહ્લણની 'સૂક્તિમુક્તાવલિ' (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૭–૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્ઙ્ગધરની 'શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ' (ઈ૦ સ૦ ૧૩૬૩ આસપાસ)—માં શ્રીપાલનાં સુભાષિતો લેવામાં આવ્યા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કીર્તિ થોડા સમયમાં જ મહારાષ્ટ્ર અને સપાદલક્ષ સુધી (કે જ્યાં અનુક્રમે આ બે સુભાષિતસંગ્રહોની સંકલના થઈ હતી) વિસ્તરી હતી. આ બંને સુભાષિત-સંગ્રહોમાં લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો ઋતુવર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનું મન થાય છે કે કાલિદાસના 'ઋતુસંહાર' જેવું ઋતુવર્ણનનું કોઈ કાવ્ય કદાચ તેણે રચ્યું હોય.

---

[૧૩] 'પ્રબન્ધકોશ' (સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રંથ ૬), પૃ૦ ૯૩. શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબંધનું પરિશિષ્ટ.

[૧૪] 'પ્રભાવકચરિત', પૃ૦ ૧૮૯–૯૦. શ્લોક માટે જુઓ પરિશિષ્ટ.

[૧૫] આ શ્લોકો માટે જુઓ 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ', અંક ૪, શ્લોક ૧–૪, ૧૩–૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯; અંક ૫, શ્લોક ૧, ૨, ૯.

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમાં મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે.

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમાં ઉદ્ધૃત થયેલી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ*

(‘સૂક્તિમુક્તાવલિ’માંથી)

अपि तरुवनान्यूष्मायन्ते तपत्यपि यामिनी
दहति सरसीवातोऽप्येष ज्वलन्ति जलान्यपि ।
इति समधिकं ग्रीष्मे भीष्मे न पुण्यवतां भयं
मलयजरसैर्दिग्धं लब्ध्वा वधूस्तनमण्डलम् ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

दिग्भस्त्रामुखमुच्यमानपवनप्रेङ्खोलनावर्तित–
ज्वालाजालजटालवैद्युतशिखिप्रद्योतमानात्मभिः ।
नीरन्ध्रं रसगर्भितैरकलुषव्योमार्कचन्द्रान्मुहुः
कालोऽयं धमतीव तोयदमहामूषासहस्रैर्दिवि ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

नेयं चूतलता विराजति धनुर्लेखा स्थितेयं पुरो
नासौ गुञ्जति भृङ्गपद्धतिरियं मौर्वी टणत्कारिणी ।
नैते नूतनपल्लवाः स्मरभटस्यामी स्फुटं पत्रिणः
शोणास्तत्क्षणभिन्नपान्थहृदयप्रस्यन्दिभिश्शोणितैः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

पच्यन्ते स्थलचारिणः क्षितिरजस्यंगारभूयंगते
क्वथ्यन्ते जलजन्तवः प्रतिनदं तापोल्बणैर्वारिभिः ।
भर्ज्यन्ते शि(खच)राः खरातपशिखापुञ्जे तदेभिर्दिनै-
र्मांसा(स्पा)कः (?) क्रियते दिनेऽथ नियमाद्वैवस्वताय ध्रुवम् ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

बधिरितचतुराशा प्रीति(त)हारीतनादै-
र्बहलबकुलपुष्पैरन्धपुष्पन्धयाऽसौ ।
निधुवनविधिमोहान्मूककोका वनश्रीः
कथमिव पथिकानां नैव (वैक)ल्यहेतुः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

---

* ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં શ્રીપાલના મુખમાં મુકાયેલા શ્લોકો અસંદિગ્ધપણે તેના ગણવાનું નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી. ‘સહસ્રલિંગસરોવરપ્રશસ્તિ’માંથી ‘પ્રબન્ધચિન્તામણિ’માં ટાંકેલા બે શ્લોકોનું અવતરણ આ લેખમાં અગાઉ અપાઈ ગયું છે.

स्तोत्रं चैत्रगुणोदयस्य विरहिप्राणप्रयाणानक-
ष्टंकारः स्मरकार्मुकस्य सुदृशां शृङ्गारदीक्षागुरुः ।
डोलाकेलिकलासुमङ्गलपदं बन्दी वनान्तश्रियां
नादोऽयं कलकण्ठकण्ठकुहरप्रेंखोलितः श्रूयते ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ'માંથી)

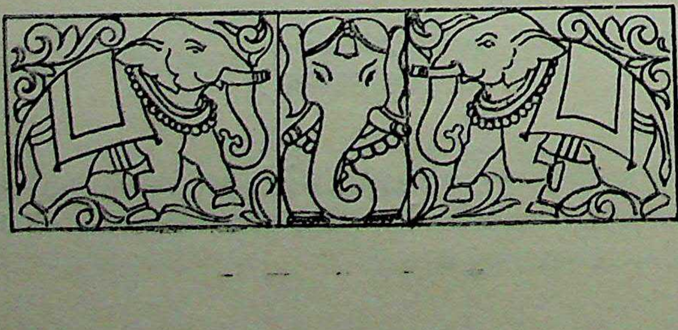
मन्दोऽयं मलयानिलः किसलयं चूतद्रुमाणां नवं
माद्यत्कोकिलकूजितं विचकिलामोदः पुराणं मधु ।
बाणानित्युपदीकरोति सुरभिः पञ्चैव पञ्चेषवे
यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्संमोहसम्पादितः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('પ્રબન્ધકોશ'માંથી)

हे विश्वत्रयसूत्रधार भगवन् कोऽयं प्रमादस्तव
न्यस्यैकत्र निवेश यस्य परतस्तान्येव वस्तूनि यत्
पाणिः पश्य स एष यः किल बलेर्वाक् सैव पार्थस्य या
चारित्रं च तदत्र यद् रघुपतेश्चौलुक्यचन्द्रे नृपे ॥
मानं मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यभङ्गीं त्यज
रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रवस्त्यज्यताम् ।
श्रीसिद्धेशकृपाणपाटितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोणित-
स्रोतोजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्वर्तते ॥

('પ્રભાવકચરિત'માંથી)

इह निवसति मेरुः शेखरो भूधराणा-
मिह विनिहितभाराः सागराः सप्त चान्ये ।
इदमहिपतिदम्भस्तम्भसंरम्भधीरं
धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



વડનગરનો નાગર[1] જૈન સંઘ

પં૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક

વડનગરમાં નાગરવણિકોનો જૈન સંઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ તરફથી વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં **નારાયણપુર**(નરૈના[2]-રાજસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિજ્ઞપ્તિલેખ અહીં મુખ્યતયા આપવામાં આવ્યો છે. સાથે સાથે એક સચિત્ર કલ્પસૂત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ પણ આ લેખમાં આપી છે. આ કલ્પસૂત્ર પણ વડનગરના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલું છે.

પ્રસ્તુતને પૂરક થાય તેવી કેટલીક સામગ્રી મારા જોવામાં આવી[3] તેથી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરવણિક્જ્ઞાતિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જણાવીને ઉપર્યુક્ત વિજ્ઞપ્તિલેખ તથા પ્રશસ્તિ આપવી ઉચિત માની છે.

---

[1] નાગરજ્ઞાતિ અને તેના સંપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અર્વાચીન જૈન-અજૈન સાહિત્યનું ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવંચાનાં પ્રાચીન સમયનાં જે ઓળિયાં મળે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અંતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય. આ પ્રકારના અન્વેષણમાં નાગરજ્ઞાતિની ઉત્પત્તિ, તેનો વ્યવસાય, નિવાસસ્થળો, સંપ્રદાયો, સંપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેનાં કારણો વગેરે બાબતોને લગતી ઘણી સામગ્રી મળવાનો સંભવ રહે. અને તે સામગ્રી એક લેખરૂપે રજૂ કરી શકાય કે એક ગ્રંથરૂપે? તેનું સ્પષ્ટીકરણ સંપૂર્ણ અન્વેષણના અંતે જ થઈ શકે. આવું અન્વેષણ લાંબો સમય માગે, જે મારા માટે મુશ્કેલ છે. તેથી અહીં અભિપ્રેત વસ્તુને મુખ્ય રાખી અભ્યાસિવર્ગને કંઈક ઉપયોગી થાય તેવી આનુષંગિક હકીકતો પરિમિત માત્રામાં જ આપી શક્યો છું. અર્થાત્ અહીં નિર્દિષ્ટ હકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિશેષ સામગ્રી મળવાનો સંપૂર્ણ અવકાશ હોવા છતાં સમયાભાવને લીધે મેં મર્યાદા નિશ્ચિત કરી છે.

[2] અજમેર–ફુલેરા રેલમાર્ગમાં ' નરૈના ' રેલ્વેસ્ટેશન છે.

[3] આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં જે સંદર્ભગ્રંથો જોયા તેનો ઉલ્લેખ યથાસ્થાને આવશે જ. તે સિવાયના બીજા સંદર્ભગ્રંથો છે તે મેં જોયા નથી. તેનાં મુખ્ય બે કારણો છે : એક તો સમય વિશેષ થાય, અને બીજું, મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હકીકતો આ લેખના નિર્દેશ્યને ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે તે છે. આ કારણથી અહીં નોંધેલી હકીકતો સિવાયની પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હકીકતો અપાઈ ન હોય તે બદલ તજ્જ્ઞોને દરગુજર કરવા વિનંતિ કરું છું.

વડનગર : ભારતનાં પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મહેસાણા જંકશનથી તારંગાહીલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે. આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્કારપુર, મદનપુર વગેરે તેનાં પ્રાચીન નામો મળે. **પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ ‘અર્કસ્થલી’[૪] પણ હતું, આ નામ અલ્પજ્ઞાત છે.** ઘણાં સૂર્યમંદિરો હોવાને કારણે કદાચ તે અર્કસ્થલીના નામે ઓળખાતું હશે! અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના[૫] ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આજુબાજુના વિશાળ પ્રદેશમાં પોતાનું આગવું વૈશિષ્ટ્ય ધરાવતું મહાનગર હતું. ટૂંકમાં જણાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું લાગતું આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી-સરસ્વતીના ધામ સમું મહાનગર હતું.

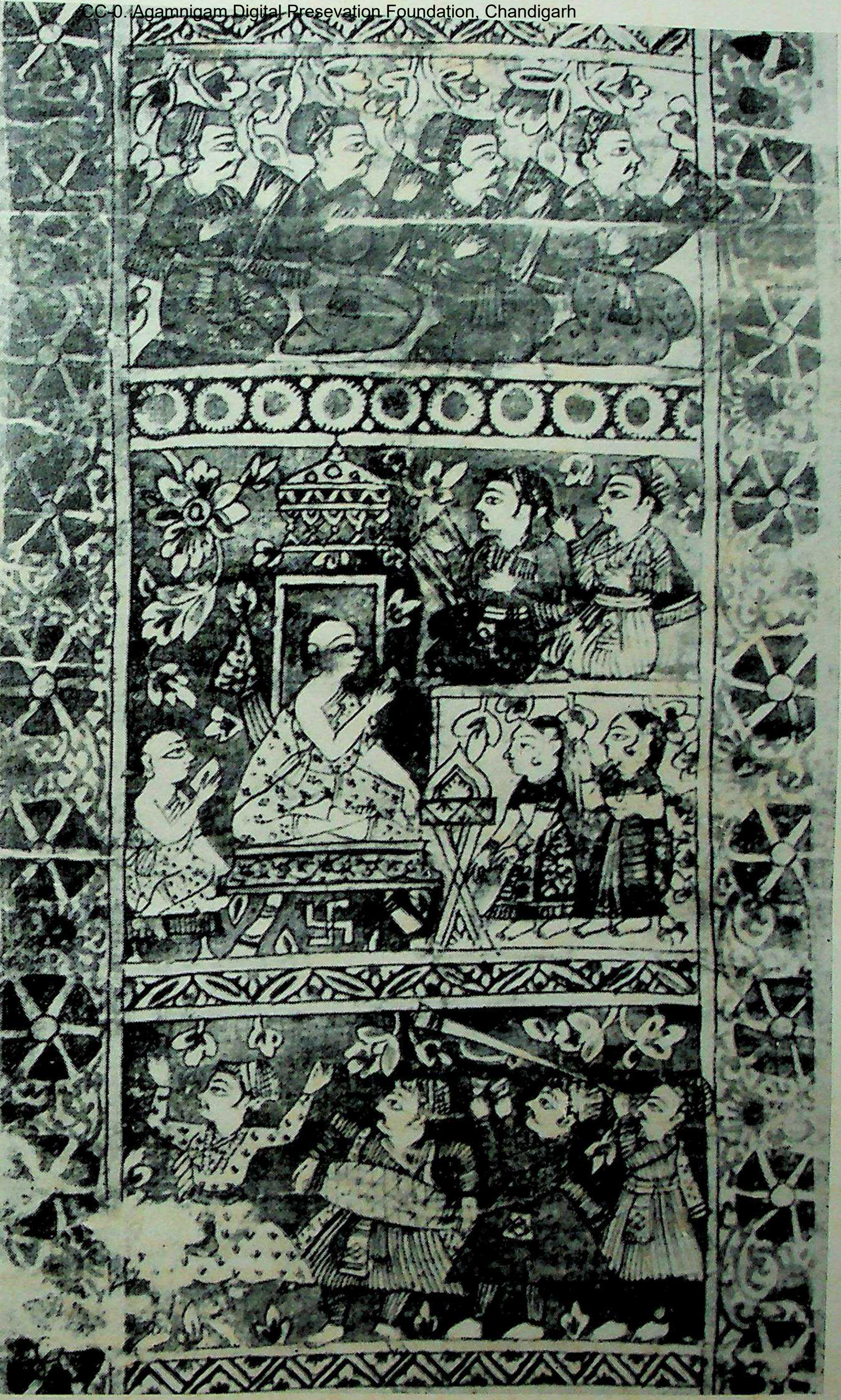
નાગરગચ્છ : જેમ કેટલાક ગચ્છોનાં નામ તેમનો જે સ્થળમાં ઉદ્‌ભવ થયો હોય તેની સાથે[૬] જોડાયેલાં છે તેમ કેટલીક વાર નૂતનગચ્છના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમણવર્ગની પૂર્વાવસ્થાનાં જે જે કુળો હોય તે કુળોની સાથે પણ ગચ્છનું નામ જોડવામાં આવતું. દા૦ ત૦, પલ્લીવાલગચ્છ, ખડાયતાગચ્છ, નાગરગચ્છ વગેરે. ‘નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય નાગરવંશીય હોવા જોઈએ અને પ્રારંભમાં તેમના શિષ્યવર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવંશીય શિષ્ય-ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગરવંશીય વ્યક્તિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હશે’ આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય. નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય નાગરબ્રાહ્મણકુળના કે નાગરવણિકકુળના હતા? આ સંબંધમાં વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયાત્મક કહી શકાય તેમ

---

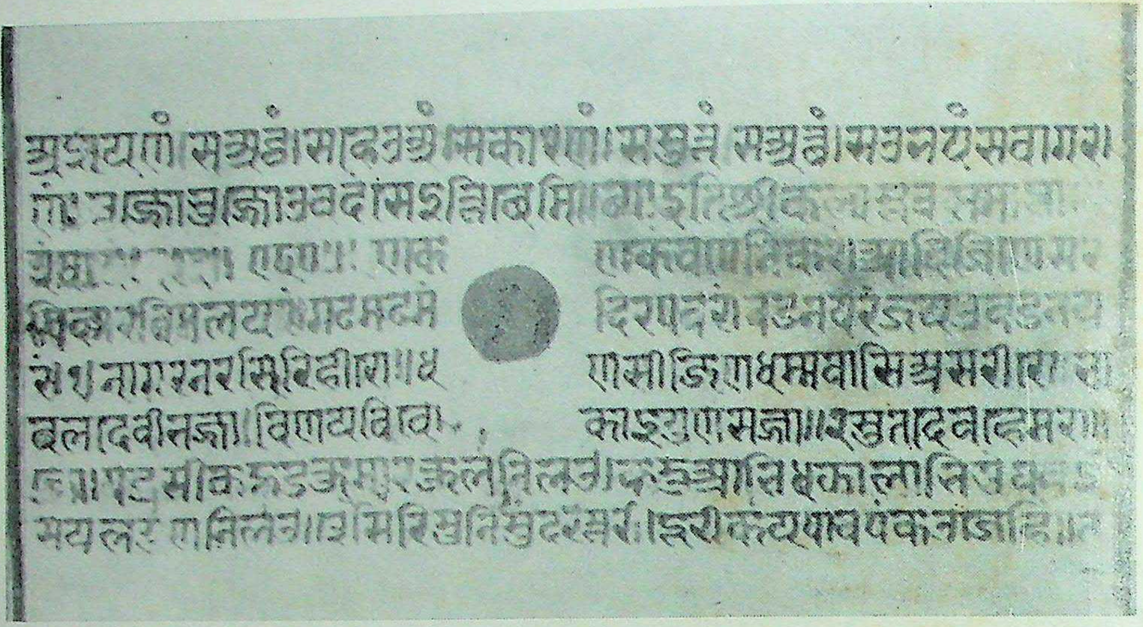
[૪] “दुणामे कए जहा—आणंदपुरं अक्कत्थली, अक्कत्थलं आणंदपुरं।” સન્મતિજ્ઞાનપીઠ-આગરા-દ્વારા પ્રકાશિત ‘ભાષ્ય-ચૂર્ણિસમન્વિત નિશીથસૂત્ર’ વિભાગ ૩, પૃ૦ ૧૯૨. આ ઉલ્લેખ અને આ પાદટીપમાંનો ‘સંખડી’નો ઉલ્લેખ ડૉ૦ શ્રી ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરાએ તેમના ‘જૈન આગમસાહિત્યમાં ગુજરાત’ નામક ગ્રંથમાં નોંધ્યા છે.

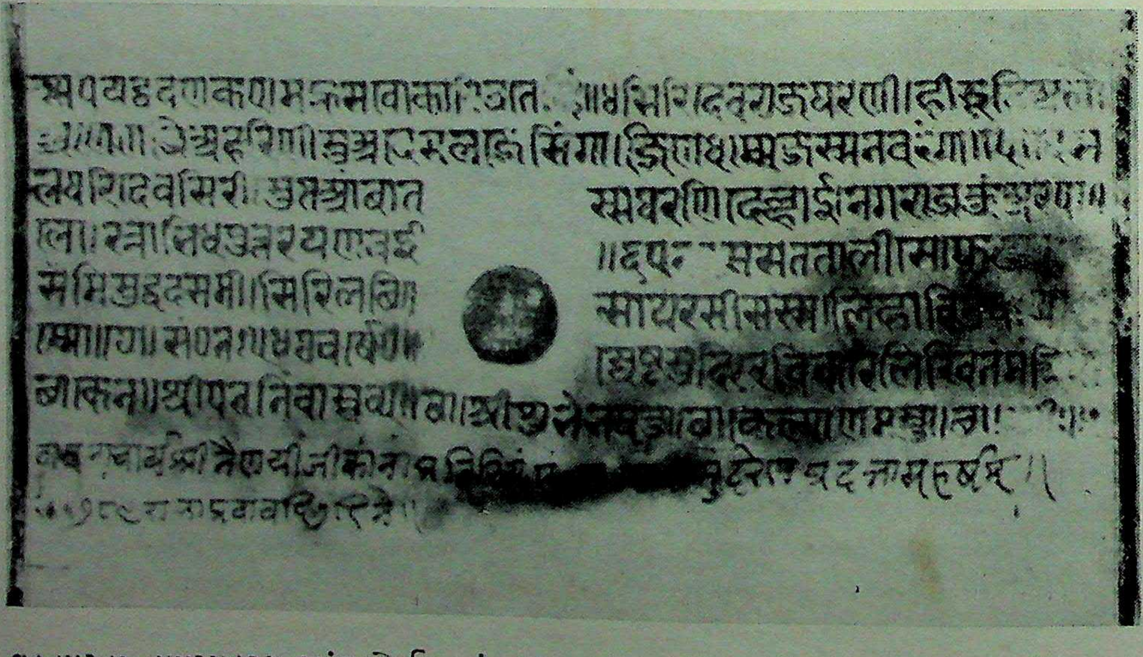
[૫] આ ઉલ્લેખો યત્રતત્ર પ્રસિદ્ધ થયેલા છે. તેમાંનો એક અલ્પજ્ઞાત ઉલ્લેખ અહીં નોંધું છું. વર્તમાન સમયમાં પ્રતિવર્ષ કાર્તિક શુક્લ પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીસ્નાનના મહિમાને લક્ષીને **સિદ્ધપુર(માતૃગયા)**માં જે લાખ ઉપરાંત માનવમેદનીનો મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંદપુરનું પ્રાધાન્ય જણાવ્યું છે. આ ઉલ્લેખનો સંકેત ‘બૃહત્કલ્પસૂત્રના ભાષ્ય’માં છે અને તેનું સ્પષ્ટીકરણ બૃહત્કલ્પસૂત્રની ચૂર્ણિ(અપ્રકાશિત)માં અને તદનુસાર ટીકામાં પણ છે. આ ચૂર્ણિપાઠનું અવતરણ મારા ગુરુ વિદ્વદ્વર્ય મુનિયુગલ ગુરુ-શિષ્ય **શ્રી ચતુરવિજયજી-પુણ્યવિજયજી** દ્વારા સંપાદિત ‘સનિર્યુક્તિ-ભાષ્ય-ટીકોપેત બૃહત્કલ્પસૂત્ર’ (વિભાગ ૩)ના પૃ૦ ૮૮૩ની ૭મી ટિપ્પણીમાં આપ્યું છે; ઉપરાંત, તેના ૧૩મા પરિશિષ્ટમાં (વિભાગ ૬, પારશિષ્ટ પૃ૦ ૧૮૮) પણ નોંધ્યું છે. પ્રસ્તુત અવતરણ આ પ્રમાણે છે—“………पादीणवाहम्मि ॥ ३१५० ॥ ………पायीणवाहो सरस्सईए, तत्थ आणंदपुरगा जधाविभवेणं वच्चंति सरए।” અર્થાત્—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક ગુંજાશને અનુરૂપ રીતે શરદઋતુમાં જે સ્થાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ છે ત્યાં જાય છે. જ્યાં જનસમૂહ મેળારૂપે એકત્રિત થઈને મોટી ઉજાણી જેવા ભોજનસમારંભો કરતો હોય તેને જૈન પરિભાષામાં સંખડી કહે છે. નિર્ગ્રન્થોને સંખડીમાં બનેલા આહારના ગ્રહણનો નિષેધ કરતાં, આવા સમારંભો જ્યાં જ્યાં થતા તે તે સ્થાનોની વિસ્તૃત નોંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે. કહેવાની મતલબ એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતો એટલું જ નહીં પણ વિશેષમાં ત્યાં જમણવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો. આ અવતરણમાં આવતા ‘સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ’ અને ‘શરદઋતુ’ શબ્દોના આધારે ઉક્ત જનસમૂહને એકત્રિત થવાનું સ્થળ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે. અને સાથે સાથે સિદ્ધપુરનો નામોલ્લેખ ન હોવાથી એ પણ જાણી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની સ્થાપના પહેલાં પણ પ્રસ્તુત મેળો ત્યાં થતા હતો. પ્રસ્તુત ઉલ્લેખનો સંકેત ભાષ્યમાં છે અને ભાષ્યકાર શ્રી સંઘદાસગણિ ક્ષમાશ્રમણનો સમય પ્રાયઃ વિક્રમનો પાંચમો શતક છે. આથી આ મેળાની પ્રણાલિકા વિક્રમના પાંચમા શતક પહેલાંની છે. આજે ઉજવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરથી સમજી શકાય છે.

[૬] દા૦ ત૦ વાયડગચ્છ, વડગચ્છ, હારીજગચ્છ, થારાપદ્રીય ગચ્છ, હર્ષપુરીય ગચ્છ, નાગોરી ગચ્છ વગેરે.



વિક્રમના ૧૮મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરૈના, રાજસ્થાન)માં બિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિજ્ઞપ્તિ-પત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (જુઓ પૃ. ૮૫)





વડનગરના નાગરગૃહસ્થ આંબાએ વિ. સં. ૧૫૪૭માં લખાવેલ સચિત્ર કલ્પસૂત્રના પ્રશસ્તિવાળા અંતિમ(૧૩૦ મા)પત્રની બન્ને બાજુ (જુઓ પૃ. ૯૨)

નથી, છતાં સ્થવિરભગવાન્ શ્રી સ્થૂલભદ્રજી[૭] તથા શ્રમણભગવાન મહાવીરની બત્રીસમી પાટે વિક્રમના આઠમા શતકમાં થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ[૮] નાગરબ્રાહ્મણ હતા. તેથી નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય પૂર્વાવસ્થામાં કદાચ બ્રાહ્મણકુળના હોય એવું અનુમાન કરવાની સહજ લાલચ થાય છે. નાગરગચ્છનો પ્રારંભ ક્યારે થયો? અને તેના આદ્યાચાર્ય કોણ હતા? તે મારી જાણમાં નથી, છતાં વિક્રમ સંવત[૯] ૧૧૧૮ના પ્રતિમાલેખમાં નાગરગચ્છનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ વિક્રમના બારમા શતક પહેલાંનો નિશ્ચિત થાય છે. નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસંવત ૧૨૯૩[૧૦], ૧૩૮૭[૧૧], ૧૩૯૪[૧૨], તથા ૧૪૫૭[૧૩] ના પ્રતિમાલેખો પણ મળે છે. મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજીસંકલિત 'જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ ભા૦ ૨'ના ૭૧૨મા પૃષ્ઠમાં "નાગરગચ્છનું બીજું નામ વડનગરગચ્છ હતું. મેત્રાણા એ મધ્યકાળમાં નાગરગચ્છનું જૈનતીર્થ હતું." એમ જણાવેલું છે. સાથે સાથે નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિ૦ સં૦ ૧૩૦૯ ના શિલાલેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃષ્ઠમાં કર્યો છે. ટૂંકમાં એટલું જ જણાવવાનું કે શ્વેતાંબર જૈન પરંપરાના અનેક પ્રાચીન ગચ્છોની ગણનામાં નાગરગચ્છ પણ હતો.

જૈનધર્માનુયાયી નાગરવંશ–નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન શિલાલેખો તથા પ્રતિમાલેખો જોતાં જણાય છે કે પ્રાચીન સમયમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકવંશ-જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાંબર અને દિગંબર પરંપરામાં હતો. શ્વેતાંબર પરંપરાના નાગરગચ્છના પ્રારંભમાં નાગરવંશીય ઉપાસકો નાગરગચ્છ તરફ ઢળેલા હોય તે સહજ વસ્તુ છે. આમ છતાં ગચ્છ અને જ્ઞાતિના મમત્વમાં સંડોવાયેલા બેસમજ દૃષ્ટિરાગી વર્ગથી અતિરિક્ત કોઈ પણ ગચ્છના સમજદાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગચ્છના મુનિઓ, સહધર્મીઓ અને ધર્મસ્થાનો પ્રત્યે અભિન્ન ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજી લેવું જોઈએ.

વિક્રમના તેરમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના ગાળામાં જેમ જેમ નાગરગચ્છીય મુનિવર્ગની સંખ્યાનો ઉત્તરોત્તર હ્રાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોના આચાર્યોથી પ્રભાવિત થઈ ને તે તે ગચ્છને અનુસર્યા હશે. મેં મારા અતિપરિમિત અન્વેષણમાં જે પ્રતિમાલેખો જોયા તેમાં નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગચ્છના[૧૪] આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉલ્લેખો મળ્યા છે. ટૂંકમાં પાછળના સમયમાં નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોમાં વહેંચાઈ ગયા હશે.

---

૭ હીરસૌભાગ્યકાવ્યના ચોથા સર્ગના ૩૧મા પદ્યની વૃત્તિમાં શ્રી સ્થૂલભદ્રજીને નાગરબ્રાહ્મણ જણાવ્યા છે. આ ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈ લિખિત "જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ", પૃ૦ ૩૭.

૮ अजनि रजनिजानिर्नागरब्राह्मणानां विपुलकुलपयोधौ श्रीयशोदेवसूरिः ।
प्रवरचरणचारी भारतीकण्ठनिष्काभरणविरुदधारी शासनोद्योतकारी ॥
(શ્રીયશોવિજય ગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત શ્રીમુનિસુંદરસૂરિરચિત ગુર્વાવલી, પદ્ય ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જયન્તવિજયજીસંપાદિત "અર્બુદાચલપ્રદક્ષિણાજૈનલેખસંદોહ (આબૂ ભા૦ ૫)" લેખાંક-૪૯૭.

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત "પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ" લેખાંક-૫૭.

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧" લેખાંક-૧૨૩૭.

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રીબુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૨" લેખાંક-૧૩. અહીં નાગરજ્ઞાતિ શબ્દ પણ મળે છે.

૧૩ જુઓ શ્રી અગરચંદજી નાહટા-શ્રી ભઁવરલાલજી નાહટા-સંપાદિત "બીકાનેર જૈનલેખસંગ્રહ" લેખાંક-૫૭૯.

૧૪ તપાગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાંક ૬૪૦ (સંવત ૧૫૬૦), અને લેખાંક ૧૪૩૯ (સં૦ ૧૫૭૨). તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૩૨૪ (સં૦ ૧૫૬૪).
અંચલગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં૦ ૧૫૦૯) તથા શ્રી અગરચંદજી નાહટા-શ્રી ભઁવરલાલજી નાહટાસંપાદિત 'બીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૩૪૩ (સં૦ ૧૫૩૧).

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિમાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેષ્ઠીઓએ ઉત્તુંગ જિનમંદિરો કરાવ્યાના ઉલ્લેખો નીચે આપું છું :

વડનગરના વતની નાગરજ્ઞાતિની લઘુશાખાના ભદ્રસિઆણાગોત્રમાં થયેલા ગાંધી દેપાલના પ્રપૌત્ર બાહુ શ્રેષ્ઠી દ્રવ્યોપાર્જન કરવા માટે વડનગર છોડીને ખંભાત આવેલા અને અતિધનાઢ્ય થયેલા. તેમણે વિ૦ સં૦ ૧૬૪૯માં કાવીતીર્થમાં યુગાદિજિનનો સર્વજિત્ નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસૂરિજીએ કરાવી હતી.[૧૫] ત્યાર પછી પાંચ જ વર્ષના અંતરમાં બાહુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર કુંવરજી શ્રેષ્ઠીએ કાવીમાં જ શ્રી ધર્મનાથજી ભગવાનનો રત્નતિલક નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બંધાવ્યો હતો.[૧૬] આ બે મહાપ્રાસાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને 'સાસુ-વહુનાં મંદિરો'ના નામે ઓળખાય છે.

ધાંધા નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં[૧૭] ધાંધાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ **પિલ્લાહિકા** (પીલવાઈ–ગુજરાત) ગામમાં જૈનમંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.

દિગંબરપરંપરાનુયાયી નાગર વણિકો પણ હતા તેનાં બે ઉદાહરણ અહીં જણાવું છું.—૧. વિ૦ સં૦ ૧૧૬૬માં માથુરાન્વય છત્રસેનગુરુના ઉપાસક ભૂષણ નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ ઉચ્છૂણકનગરમાં જિનમંદિર બંધાવ્યાનો શિલાલેખ મળે છે.[૧૮] તથા ૨. વિ૦ સં૦ ૧૬૨૮માં મૂલસંઘીય આચાર્ય શ્રીસુમતિકીર્તિગુરુના ઉપદેશથી નાગરજ્ઞાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠીએ શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.[૧૯] દિગંબરસાહિત્ય તથા સંદર્ભગ્રંથોનું અન્વેષણ કરવાથી એતદ્વિષયક વિશેષ ઉલ્લેખો મળી શકે જ. યોગનિષ્ઠ આચાર્યશ્રી બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત (વિ૦ સં૦ ૧૯૭૩માં પ્રકાશિત) "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ"ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨મા પૃષ્ઠમાં જણાવ્યું છે કે "દિગંબરો તથા શ્વેતાંબરોમાં મધ્યપ્રાંત, દક્ષિણ વગેરેમાં કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે." આથી ટૂંકમાં એમ કહી શકાય કે, દિગંબર અને શ્વેતાંબર પરંપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરંભી વિક્રમના વીસમા શતક સુધી નાગરકુળો હતાં. ઉક્ત પ્રસ્તાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય હકીકતોનો પણ નિર્દેશ છે.

વિ૦ સં૦ ૧૫૨૪માં શ્વેતાંબરપરંપરામાં કડુઆમતિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો. આ ગચ્છમાં સાધુવેષનો નિષેધ છે. ધર્મગુરુઓ ગૃહસ્થવેષે જ રહેતા અને તેમને તેમના નામની સાથે ' શાહજી ' કહીને સંબોધવામાં

આ ઉપરાંત ' વિધિપક્ષ(અંચલ)ગચ્છીય મહોટી પટ્ટાવલી ભાષાંતર 'માં નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયકીર્તિસૂરિ-જયકેશરિસૂરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃ૦ ૨૩૧, ૨૩૭-૩૮.

મલધારગચ્છ : જુઓ મુનિરાજશ્રી વિશાલ વિ૦ સંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦).

ખરતરગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧ ' લેખાંક ૧૨૪૫ (સં૦ ૧૫૦૭). આ લેખમાં ખરતરગચ્છનું નામ નથી પણ શ્રી જિનરત્નસૂરિનું નામ છે.

[૧૫] જુઓ આત્માનંદ જૈન સભા, ભાવનગર–પ્રકાશિત, મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત " જૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨", લેખાંક ૪૫૧–૪૫૨.

[૧૬] જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૪૫૩.

[૧૭] જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, સિંઘીજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત " જૈનપુસ્તકપ્રશસ્તિસંગ્રહ", પૃ૦ ૯૩. પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિસંગ્રહમાં માત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોની પ્રશસ્તિઓ આપી છે તેથી સૂચિત કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં સમય નથી લખ્યો છતાં વિક્રમના પંદરમા શતક પછીનો સમય તો ન જ કહી શકાય.

[૧૮] જુઓ શ્રી માણિકચચંદ્ર દિગંબર જૈન ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત " જૈનશિલાલેખસંગ્રહ ભા. ૩" લેખાંક–૩૦૫ ક.

[૧૯] જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત " પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ " લેખાંક ૧૦૨૬.

આવતા. પ્રસ્તુત કડુઆમતિગચ્છના આદ્ય પ્રવર્તક કડુઓ શાહ નંડોલાઈ[૨૦] — નાંડોલાઈ (નાડલાઈ-રાજસ્થાન) ગામના વતની અને નાગરજ્ઞાતિની વૃદ્ધશાખામાં થએલા કાન્હજીના પુત્ર હતા. તાત્પર્ય એટલું જ કે જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમાં પોતાનો સ્વતંત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગવાળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે. આ કડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે.[૨૧]

વિ૰ સં૰ ૧૭૯૭માં રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરજીકૃત 'ગુણવર્મારાસ'ની પ્રશસ્તિમાં અંચલગચ્છીય શ્રી મેરુતુંગસૂરિએ નાગર વાણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે[૨૨] તેથી શ્રી મેરુતુંગસૂરિએ અમુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલું જ સમજવું જોઈએ. શ્રી મેરુતુંગસૂરિના પહેલાં વિક્રમના બારમાથી પંદરમા શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમાં મેં સ્થળનિર્દેશ કર્યો છે એમાં નાગરગચ્છ, નાગરવંશ, નાગરજ્ઞાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરથી જાણી શકાશે કે શ્રી મેરુતુંગસૂરિના પહેલાં પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા.

મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનમાં પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સંબંધી વિવિધ નિવાસસ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકોની માહિતી નીચે મુજબ છે :

નિવાસસ્થાનો : સોઢલાઇ[૨૩] (સુંઢાઈ–વડનગર પાસે), પેથાપુર[૨૪], કૂકરવાડા[૨૫], વડનગર[૨૬], ખંભાત[૨૭], અને પિલ્લાહિકા[૨૮] (પીલવાઈ). આ છ ગામ-નગરો ગુજરાતમાં જ આવેલાં છે તેથી ગુજરાતમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં હશે તેમ જાણી શકાય છે. આ ઉપરાંત ઉચ્છૂણક[૨૯] નગર તે ડુંગરપુર પાસે અર્થુણા છે તેનું પ્રાચીન નામ છે. આ સ્થળને ગુજરાત–રાજસ્થાનની સીમા ઉપરનું કહી શકાય. તથા નંડોલાઇ[૩૦] (નાડલાઇ) રાજસ્થાનમાં આવેલું છે.

શાખાઓ : નાદીનાગરશાખા[૩૧], વૃદ્ધશાખા[૩૨], અને લઘુશાખા[૩૩].

ગોત્રો : ભદ્રસિઆણા ગોત્ર[૩૪], કાઢિયાવી ગોત્ર[૩૫], અને રાઢૂ(ઢૃ)આ[૩૬] ગોત્ર.

---

[૨૦] જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, સિંઘીજૈનગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત 'વિવિધગચ્છપટ્ટાવલિસંગ્રહ'ના પૃ૰ ૧૨૧થી શરૂ થતી 'કડુઆમતિગચ્છપટ્ટાવલિ'નો પ્રારંભ તથા પૃ૰ ૧૫૬થી શરૂ થતી 'કડુઆમતિગચ્છલઘુપટ્ટાવલિ'નો પ્રારંભ.

[૨૧] જુઓ ઉપરનું પુસ્તક, પૃ૰ ૨૧૯. અહીં કડુઆમતિગચ્છનો પ્રારંભ વિ૰ સં૰ ૧૫૬૨ માં લખ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો; સંભવ છે કે કદાચ સં૰ ૧૫૨૬ નો અંકવિપર્યાસ થયા હોય.

[૨૨] જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈ સંપાદિત 'જૈન ગુર્જર કવિઓ ભા૰ ૨' પૃ૰ ૧૭૮.

[૨૩] જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૰ ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં૰ ૧૫૦૯).

[૨૪] જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૬૪૦ (સં૰ ૧૫૬૦).

[૨૫] જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૩૨૪ (સં૰ ૧૫૬૪).

[૨૬–૨૭] જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા૰ ૨' લેખાંક ૪૫૧ (સં૰ ૧૬૪૯).

[૨૮] જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'જૈનપુસ્તકપ્રશસ્તિસંગ્રહ' પૃ૰ ૯૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતકથી પછી નહિ).

[૨૯] જુઓ શ્રીમાણિકચંદ્ર દિગંબરજૈનગ્રંથમાલાપ્રકાશિત 'જૈનલેખસંગ્રહ ભા૰ ૩' લેખાંક ૩૦૫ क (સં૰ ૧૧૬૬).

[૩૦] જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'વિવિધગચ્છપટ્ટાવલીસંગ્રહ' પૃ૰ ૧૨૧ તથા પૃ૰ ૧૫૬.

[૩૧] જુઓ મુનિશ્રી દર્શનવિજયજીસંકલિત 'જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ ભા૰ ૨' પૃ૰ ૭૨૨.

[૩૨] કડુઆમતિગચ્છપ્રવર્તક કડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સં૰ ૧૫૨૪).

[૩૩–૩૪] જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'પ્રાચીન જૈનલેખસંગ્રહ ભા૰ ૨' લેખાંક ૪૫૧ (સં૰ ૧૬૪૯).

[૩૫] જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૰ ૧' લેખાંક ૨૫૧ (સં૰ ૧૪૨૨).

[૩૬] જુઓ મુનિરાજ શ્રીવિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૰ ૧૫૨૦).

અટકો[૩૭]– व्य०[૩૮] = વ્યવહારી, गोवी[૩૯] (?) અને गोठी[૪૦] = ગોઠી, दो०[૪૧] = દોસી, श्रे०[૪૨] = શ્રેષ્ઠી, सा०[૪૩] = સાધુ, સાધુકાર–સાહુકાર, सं०[૪૪] = સંઘપતિ–સંઘવી, शाह[૪૫] = શાહ, ठा०[૪૬] = ઠાકુર–ઠક્કુર, साह[૪૭] = શાહ અને गांधी[૪૮] = ગાંધી.

લભ્ય વૈયક્તિક ઉદાહરણોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે કે કેમ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અલ્પસ્વલ્પ ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિઃસંદિગ્ધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમાં અનેક ગામ-નગરોમાં નાગરવણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે. અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮મા શતકના પૂર્વાર્ધમાં લખાયેલા વિજ્ઞપ્તિલેખના આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમાં વિવિધ કુટુંબોથી સંગઠિત નાગર વણિકોનો જૈનસંઘ હતો અને તે તપાગચ્છાનુયાયી હતો.

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સૂચિત વિજ્ઞપ્તિલેખનો પરિચય આપું છું.

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ ‘ શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ ’માં રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રન્થસંગ્રહો પૈકી ‘ શ્રી લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિર ’ તરફથી ખરીદાઈને એકત્રિત થઈ રહેલા ‘ શ્રી લા૦ દ૦ ગ્રન્થસંગ્રહ ’માં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે. આ વિજ્ઞપ્તિલેખની અંતિમ પંક્તિ પછીના વિનષ્ટ ભાગની પંક્તિનાં માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમાં લેખનસંવત્ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દ્વાદશાવર્ત ગુરુવંદનનો પાઠ હશે.[૪૯] જોકે લેખનસંવત્‌વાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિજ્ઞપ્તિલેખ નારાયણાસ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસૂરિજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેની સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે. વિજયપ્રભસૂરિજીનું નિર્વાણ વિ૦ સં૦ ૧૭૪૯માં થયું છે, અને વિ૦ સં૦ ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિહારો મરુભૂમિમાં થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ લખાયેલો હોવો જોઈએ. વિજયપ્રભસૂરિસંબંધી હકીકતો તપાગચ્છીય પટ્ટાવલીઓમાં સહજ સુલભ છે.

---

૩૭ આ લેખમાં જે મુખ્ય પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ છે તેમાં આ અટકોમાંની મોટા ભાગની અટકો આવે છે.

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સંપાદિત ‘ જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧ ’ લેખાંક ૩૦૬ (સં૦ ૧૫૦૯).

૩૯–૪૦ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૫૪૧ (સં૦ ૧૪૮૫).

૪૧ ,, લેખાંક ૬૪૦ (સં૦ ૧૫૧૪).

૪૨ ,, લેખાંક ૨૫૧ (સં૦ ૧૪૨૨), લેખાંક ૩૦૬ (સં૦ ૧૫૦૯), લેખાંક ૩૪૦ (સં૦ ૧૫૧૪) તથા મુનિરાજશ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત ‘ રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં૦ ૧૫૬૪).

૪૩ જુઓ ‘ રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરસંપાદિત ‘ પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ ’ લેખાંક ૧૦૨૬ (સં૦ ૧૬૨૮).

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સંપાદિત ‘ જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૨ ’ લેખાંક ૧૩ (સં૦ ૧૩૯૪).

૪૫ જુઓ ઉ૦ શ્રીવિનયસાગરસંપાદિત ‘ પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ ’ લેખાંક ૫૭ (સં૦ ૧૨૯૩).

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૧૦૨૬ (સં૦ ૧૬૨૮). ઠાકુર અટક આજે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં છે.

૪૭ જુઓ ‘ રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦).

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત ‘ પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨ ’ લેખાંક ૪૫૧થી ૪૫૪. (સં૦ ૧૬૪૯ તથા સં૦ ૧૬૫૪).

૪૯ વિક્રમના ૧૮–૧૯મા શતકમાં લખાયેલા અનેક વિજ્ઞપ્તિલેખોના અંતભાગમાં લેખનસંવત, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સહીઓ અને ગુરુવંદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કલ્પના કરી છે.

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિજ્ઞપ્તિલેખ અતિજીર્ણ હોવાથી તેને ઉકેલતાં ટુકડા થઈ જાય તેવી હાલતનો હતો. તેથી તેના ઉપર 'નૅશનલ અર્કાઈઝ—ન્યુ દિલ્હી'માં પારદર્શક કપડું ચોડાવેલું છે. તેની કુલ લંબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે. તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી શકાય : ૧. ચિત્રવિભાગ અને ૨. લેખવિભાગ. ચિત્રવિભાગની લંબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લંબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે. ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારંભમાં ૧૪॥ ઇંચ લંબાઈમાં તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસૂચક ૧૪ સ્વપ્નો છે. ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લંબાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વંદન કરતા ચાર શ્રાવકોનાં રૂપ છે. તે પછી ૫॥ ઇંચની લંબાઈમાં બાજોઠ ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાજોઠ ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે શ્રાવકો તથા વંદનક્રિયાપ્રવૃત્ત બે શ્રાવિકાનાં ચિત્રો છે. અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લંબાઈમાં આલેખાયેલા સામૈયાના પ્રસંગમાં નર્તક, મૃદંગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂંગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે. આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે. આ ચિત્રવિભાગમાં આવતાં પુરુષ-સ્ત્રીઓનાં ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાનાં સૂચક છે. શેષ વિભાગમાં વિજ્ઞપ્તિલેખ આવેલો છે. લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં ક-ખ-છ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે. લેખમાં આવતાં કોઈક સંસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવાં. આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦મા શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમાં ગુજરાતી ભાષામાં લખાતી જૈન ધાર્મિક કંકોત્રીઓમાં 'શ્રીપાર્શ્વજિનં પ્રણમ્ય' જેવા સંસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે. વાચકોને લેખની ચિત્રશૈલી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. ૧૦૫ પંક્તિઓમાં લખાયેલા આ વિજ્ઞપ્તિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સંપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરશઃ અહીં આપું છું[૫૦]—

(पंक्ति–१) : ।। स्वस्ति श्रीआदेजन प्रणंम्यः स्वस्ति श्रीसांतज(२)नं प्रणंम्य स्वस्ति श्रीनीमजन प्रणांम्य स्वस्ति श्रीपा(३)रस्वजन प्रणंम्य स्वस्ति श्रीवीरजंन प्रणम्य अंनक (४) वाव वंन कूआ तलाव श्रीजनप्रसादसीखरसोभी(५)त श्रीपूजिचरणरेणुप्रागपूते श्रीमती **श्रीनाराएणा**(६)नगरे पूजाराद्धतमोतमां परमपूज अरचनीआं(७)न् चारित्रपात्रचुडांमणी कूमतांधकारनभोम(८)णी सकलसाधशीरोमणी एकविधश्रीजंना(९)ज्ञाप्रतीपालक दुविधधरमना परूपक त्रण तत्व(१०)ना जांण चार कषाएना जीपक पंच महाव्रतना (११) पालक छ काएना पीहर सात भयना नीवारक (१२) अष्टमदचुरक नवव्राडसहित भ्रमचर्यना (१३) धारक दसवीध जतीधरमना परूपक अगीआ(१४)र अंगना जांण बार उपांगना उपदेशक तेर का(१५)ठीआनीवारक चउदविदागुणजांण पंनरभे(१६)दशीधना परूपक सोलकलासंपूरणससीव(१७)दन सतरभेदसंजमना पालक अढारसहेस(१८)शीलांगरथना धारक श्रीज्ञातासुत्रना ओ(१९)गणीस अधेनना परूपक

---

[૫૦] વિજ્ઞપ્તિલેખની વાચનામાં આપેલાં ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે : ( ) આવા કોષ્ટકના મધ્યમાં લખેલા '૧-૨ આદિ અંકો તે તે સંખ્યાવાળી મૂળલેખની પંક્તિના પ્રારંભસૂચક છે. ( ) આવા જ કોષ્ટકના મધ્યમાં આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે મેં માનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે. અને [ ] આવા કોષ્ટકમાં આવતો પાઠ મેં ઉમેરેલો છે. અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે. આ વિજ્ઞપ્તિલેખનો અક્ષરશઃ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપભ્રષ્ટ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગ સહજ સમજી શકશે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ ટાંચણ નથી આપ્યું.

वीश्वस्वाजीवदेआ(२०)ना पालक एकवीस सबलदोषना टालक (२१) बावीस पूरसोना जीपक श्रीसुगडांगसुत्रना [तेवीस अधेनना] (२२) परूपक चोवीस तीर्थंकरनी आज्ञाना पालक (२३) पंचवीस भावनाना भावक छवीस दशाक(२४)लपना जांण सतावीस अणगारगुंणि करी (२५) वीराजमांन अठावीस आचारना परूपक (२६) ओगणत्रस पापश्रुतना जांण त्रीस मुहनी(२७)स्थांनकना नीवारक एकत्रीस सीधगुणना (२८) जांण बत्रीस जोगसंग्रहना जांण तेत्रीस आ(२९)सातनाना टालक श्रीतीर्थंगरना चोत्रीस (३०) अतीसहेना जांण पांत्रीस वाणीगुणना प(३१)रूपक छत्रीस छत्रीसे करी वेराजमांन एवुं अ(३२)नेकओपमाजोग श्रीपूज्य जायसंपूने ब(३३)लशंपूने कुलसंपुने रूपसंपूने ओअंशी (३४) तीअंसी वंच(वच्चं)सी जीह(अ)कोही जीअमाणे (३५) जीअलोभे जीअनीद्दे सरस्वतीकंठआ(३६)भर्ण कलीकालगौतमाअवतार अबो(३७)धजीवप्रतिबोधक सकलभटारपुरं(३८)दर भटारकसरोमणी भटारक श्रीश्री(३९)श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्री(४०)श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीविजयप्रभसु(४१)रीस्वर सपरीवारां चरणांन् चरणकम(४२)लांन् [प्रणम्य] **श्रीवडनगरस्थांनात्** लषीत शदा आदे(४३)शकारी चरणशेवक आज्ञाकारी पाए(४४)रजरेणुसमांन सेवक देवी रवजी दमो(४५)दर दो केस्वदास अमरसी गां अचल माड(४६)ण देवी अषइ गांधी ढूढा श्रे कांनजी हरजी (४७) दो देवजी वीरजी दो जेवंत दो वस्ता जस(४८)राज सा अंदरजी श्रे जोगीदास हरीदास (४९) गां माधवजी दो सांतीदास कूअरजी गा सु(५०)दर मोघा सा तीक्रमदास तेजपाल दो वीर(५१)जी लडकण सा रतनीआ माधव देवी धनी(५२)आ वीरमजी देवी माहावजी मदनजी श्रे ओ(५३)धवजी मांडणजी सा कीका गणेश श्रे मांना (५४) हरीदास गाध कलाणजी श्रे सांढीऊ गणेस (५५) गाधी हलुओ देवी लाधा जीवण श्रे अंदूजी (५६) कलांणजी व सा प्रभुजी गा। वलभ दुलभ(५७)जी श्रे सोमजी मंनोहर श्रे वीरा हरीदास श्रे ला(५८)ला मुकंदास श्रे लाला वाछा श्रे लालजी सा गर्रा(५९)बदास देवी नारणजी हाथी सा वाघा श्रे मालीओ मक(६०)दीओ पट्टू खेमजी पट्टू केसवजी देवी वीरमु गुरो (६१) गाधी अमेराजी प्रमुख तथा संघसमस्तके(६२)न त्रकालवंदना अवधारजो जी

जत एहां (६३) श्रीपूजजीनी क्रीपांए करी धरमधान सुषि प्र(६४)वरते छ श्रीपूजजीना धरमधानना सु(६५)प्रसमाधनीराबाधपणाना कागुल समाचा(६६)र लषी सेवकने संतोष करवा(वो) तथा अत्र श्री(६७)पजु[स]णपरव नीरवघनपणे थिआं छे कालन्ना(६८)वसारू बीजुं तप तथा सांमीवछल लहेण प्र(६९)मुष धरमकरणी वसेषे थेआं छे तथा श्रीपू(७०)जजीनी आगनांए पंनां श्रीप्रीतवजे एहां (७१) चोमासुं आवा तेणे करी संघनु मंन घणु रा(७२)जी राषुं छे तेणे करीने धरमधान वशेषे चा(७३)लो छे श्रीभगवतीसुत्र सझाए श्रीऊतरावे(७४)नसुत्र वषाण वंचाए छे श्रावक टंक २ पडीक(७५)मणे आवे छै बीजू श्रीपूजजीना शीष (७६)जेवा जोइए तेवा छे घणु सारू छे बीजू श्री(७७)पूजजी वीनती अवधारजो जी आवता चुमा(७८)शानो आदेश पं. श्रीविनेवीमलने तथा (७९)गणी श्रीउदेसोमने आदेस प्रसाद कर(८०)जो जी अवस ए वीनती अवधारजो जी जो (८१)संघनुं मंन ठाम राषो तो पूरवे अत्रनो(ना) सं(८२)घनु मंन घणुं बगड्ड हूतू ते पं. श्रीप्रीतवज(जे) (८३)अत्र आवते मंन प्रम रहूं छे हवे जेनी वी(८४)नती लषी छे तेने आदेस प्रसाद करसु तो (८५)संघनु मंन घणुं वधसे बु(बी)जू पूजे श्रीवीजे(८६)देवसुर पण **नागरवांणीआ** जांणीने वी(८७)नती अवधारता अने श्रीपूजजीए पण एम (८८)ज वीनती अवधारवी बु(बी)जू **वडनगर**नो सं(८९)घ सदैव श्रीपूजनो भगत छे परं पाटभगत (९०) छे श्रीपूजिजी **श्रीवडनगरना संघ** ऊपर क्रीपा रा(९१)षो छो तेथी वसेषे अवधारजो **ऊपाधा श्रीमेघ(९२)वीजे गणी** पंडीत श्रीहेमवीजे गणी पंडती(डीत) श्रीप्री(९३)ते(त)वजे गणी पंडीत श्रीवीमलवीजे गणी पंडीत जी(९४)तवीजे गण(णी) पंडीत श्रीरीधवीजे गणी गणे(णी) वे(वि)वेक(९५)वीजे रूपवीजे प्रमुष श्रीजीना परवारने वंदना (९६)वीनवजो अत्रथी पं श्रीप्रीतवीजे गणी आं(९७)णंदवीजे मुनि रामवीज(जे)नी वंदना अवधार(९८)जो दूहा—

अम हइड्ढ दाडमकली भरीउ तम गुणे[ण]।
(९९) अवगुण एक न संभरे वीसारीजे जेण ॥ १ ॥
जेऊं (१००) सुरही वछो वस(सं)तमासं मी(तु) कोएला समरइ।
वे(१०१)धा सरही गअंदो अमां म(?) मन तम समरीही ॥ २ ॥
(१०२) आडा डूगर अतीघणा वहोलीआ असंष।
(१०३) मंन जांणे आवी मलुं दैव न दीधी पंष ॥ ३ ॥
(१०४) — — सीप समुदमे करतरा (?) आस पीआस।
ज(१०५)ढर(?) समुद्र सन्न ही तजो स्वातन्नदुकी आस ॥ ४ ॥

સર્વસાધારણ ગુજરાતી વાચકો પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખને સમજી શકે તે હેતુથી તેનો મૂળભાષાની નજીકમાં રહીને થોડા ઉપયોગી પરિવર્તનવાળો અક્ષરશઃ અનુવાદ વર્તમાન ગુજરાતી ભાષામાં આપું છું—

(પંક્તિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિજિનં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીશાંતિજિ(૨)નં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીનેમિજિનં
પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્શ્વજિનં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરજિનં પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાવ-વન-
કૂવા-તળાવ-શ્રીજિનપ્રાસાદશિખરશોભિ(૫)ત શ્રીપૂજ્યચરણરેણુના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનારાયણા-
(૬)નગરે પૂજ્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અર્ચનીય (૭) ચારિત્રપાત્રચૂડામણિ કુમતાંધકારનભોમ(૮)ણિ
સકલસાધુશિરોમણિ, એકવિધ શ્રીજિના(૯)જ્ઞાપ્રતિપાલક, દ્વિવિધ ધરમના પ્રરૂપક, ત્રણ તત્ત્વ(૧૦)ના
જાંણ, ચાર કષાયના જીપક, પંચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક, છ કાયના પીયર, સાત ભયના નિવારક,
(૧૨) અષ્ટમદચૂરક, નવવાડસહિત બ્રહ્મચર્યના (૧૩) ધારક, દશવિધ યતિધર્મના પ્રરૂપક, અગિયા(૧૪)ર
અંગના જાંણ, બાર ઉપાંગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)ઠિયાનિવારક, ચૌદવિદ્યાગુણજાંણ, પંદરભે(૧૬)દ
સિદ્ધના પ્રરૂપક, સોલકલાસંપૂર્ણશશિવ(૧૭)દન, સત્તરભેદસંયમના પાલક, અઢારસહસ્ર(૧૮)શીલાંગરથના
ધારક, શ્રીજ્ઞાતાસૂત્રના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યયનના પ્રરૂપક, વીસવસા જીવદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ
સબલદોષના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના જીપક, શ્રીસૂત્રકૃતાંગસૂત્રના [તેવીસ અધ્યયનના]
(૨૨) પ્રરૂપક, ચોવીસ તીર્થંકરની આજ્ઞાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, છવ્વીસ દશાક(૨૪)-
લ્પના જાંણ, સત્તાવીસ અનગારગુણે કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઠ્ઠાવીસ આચારના પ્રરૂપક, (૨૬)
ઓગણત્રીસ પાપશ્રુતના જાંણ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮)
જાંણ, બત્રીસ યોગસંગ્રહના જાંણ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થંકરના ચોત્રીસ (૩૦)
અતિશયના જાંણ, પાંત્રીસ વાણીગુણના પ્ર(૩૧)રૂપક, છત્રીસ છત્રીસે કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)-
નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય જાતિસંપન્ન બ(૩૩)લસંપન્ન કુલસંપન્ન રૂપસંપન્ન ઓજસ્વી (૩૪) તેજસ્વી
વચસ્વી જિતક્રોધ જિતમાન (૩૫) જિતલોભ જિતનિદ્ર સરસ્વતીકંઠઆ(૩૬)ભરણ કલિકાલગૌતમાવતાર
અબો(૩૭)ધજીવપ્રતિબોધક સકલભટ્ટારકપુરં(૩૮)દર ભટ્ટારકશિરોમણિ ભટ્ટારકશ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી
શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી**વિજયપ્રભસૂ**(૪૧)**રીશ્વર** સપરિવાર[ના] ચરણકમ(૪૨)-
લાન્ [પ્રણમ્ય] **શ્રીવડનગર**સ્થાનાત્ લિખિતંગ સદા આદે(૪૩)શકારી ચરણસેવક આજ્ઞાકારી પાય-
(૪૪)રજરેણુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દર, દો૦ કેશવદાસ અમરસી, ગાં૦ અચલ માંડ(૪૬)ણ,
દેવી અખય, ગાંધી દૂદા, શ્રેષ્ઠી કાનજી હરજી, (૪૭) દો૦ દેવજી વીરજી, દો૦ જેવંત, દો૦ વરતા જસ-
(૪૮)રાજ, સા૦ અંદરજી, શ્રે૦ જોગીદાસ હરિદાસ, (૪૯) ગાં૦ માધવજી, દો૦ શાંતિદાસ કુંઅરજી, ગાં૦
સું(૫૦)દર મોધા, સા૦ ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દો૦ વીર(૫૧)જી લડકણ, સા૦ રતનીઆ માધવ, દેવી ધની-
(૫૨)આ વીરમજી, દેવી માહાવજી મદનજી, શ્રે૦ ઓ(૫૩)ધવજી માંડણજી, સા૦ ફીકા ગણેશ, શ્રે૦
માના (૫૪) હરિદાસ, ગાંધી કલ્યાણજી, શ્રે૦ સાંઢીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાંધી હલુઓ, દેવી લાધા જીવણ,

શ્રે૦ અંદૂજી (૫૬) કલ્યાણજી, સા૦ પ્રભુજી, ગાં૦ વલ્લભ દુલ્લભ(૫૭)જી, શ્રે૦ સોમજી મનોહર, શ્રે૦ વીરા હરિદાસ, શ્રે૦ લા(૫૮)લા મુકુંદદાસ, શ્રે૦ લાલા વાછા, શ્રે૦ લાલજી, સા૦ ગરી(૫૯)બદાસ, દેવી નારણજી હાથી, સા૦ વાઘા, શ્રે૦ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પ૦ ખેમજી, પ૦ કેશવજી, દેવી વીરસુ ગુરો (૬૧) ગાંધી અભયરાજજી પ્રમુખ તથા સંઘસમસ્તક(૬૨)ની ત્રિકાલ વંદના અવધારજો જી.

જત અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે. શ્રીપૂજ્યજીના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિ-નિરાબાધપણાના કાગળ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સંતોષ કરવો. તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુષણપર્વ નિર્વિઘ્નપણે થયાં છે કાલાનુ(૬૮)સાર. બીજું તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકરણી વિશેષે થયાં છે. તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યજીની આજ્ઞાએ પન્યાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોમાસું આવ્યા તેણે કરી **સંઘનું** મન ઘણું રા(૭૨)જી રાખ્યું છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષે ચા(૭૩)લ્યો છે. શ્રીભગવતીસૂત્ર, સજ્ઝાયમાં શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણ વંચાય છે. શ્રાવક ટંક-૨ પ્રતિક્ર(૭૫)મણે આવે છે. બીજું શ્રીપૂજ્યજીના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ઘણું સારૂં છે. બીજું શ્રી(૭૭)પૂજ્યજી વીનતિ અવધારજોજી—આવતા ચોમા(૭૮)સાનો આદેશ પં. શ્રીવિનયવિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી. અવશ્ય એ વીનતિ અવધારજો જી. જો (૮૧) **સંઘનું** મન ઠામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના **સં(૮૨)ઘનું** મન ઘણું બગડ્યું હતું તે પં. શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતાં મન ક્ષેમ રહ્યું છે. હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) **સંઘનું** મન ઘણું વધશે. બીજું પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસૂરિ પણ **નાગરવાણિયા** જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી. બીજું **વડનગરનો સં(૮૯)ઘ** સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટભકત (૯૦)છે. શ્રીપૂજ્યજી **વડનગરના સંઘ** ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છો તેથી વિશેષે અવધારજો. ઉપાધ્યાય **શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય ગણી**, પંડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પંડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પંડિત જી(૯૪)તવિજય ગણી, પંડિત શ્રીઋદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વંદના (૯૬) વીનવજો. અત્રથી પં. પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નંદવિજય, મુનિ રામવિજયની વંદના અવધાર(૯૮)જો

દૂહા—

અમ હેડું દાડમકલી, ભરિયું તુમ ગુણેણ।
(૯૯) અવગુણ એક ન સાંભરે, વીસારીજે જેણ ॥ ૧ ॥
જેમ (૧૦૦) સુરભીને વછો, વસંતમાસને કોયલ સમરે।
વિં(૧૦૧)ધ્યને સ્મરે ગજેન્દ્ર, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥
(૧૦૨) આડા ડુંગર અતિઘણા, વહોળીયાં અસંખ।
(૧૦૩) મન જાણે આવી મળું, દૈવ ન દીધી પંખ ॥ ૩ ॥
(૧૦૪) – – છીપ સમુદ્રમેં, કરતી આસ પિઆસ।
જ(૧૦૫)દર સમુદ્ર સબ હી તજ્યો, સ્વાતિબિંદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખની કુલ ૧૦૫ પંક્તિઓમાં ૧થી ૬૧ સુધીની પંક્તિઓમાં મંગલરૂપ પંચજિનનમસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીનાં વિશેષણો અને વિજ્ઞપ્તિપત્ર લખનાર ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૯૮મી પંક્તિથી ૧૦૫મી પંક્તિઓમાં ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસૂચક સુભાષિત દોહા છે. શેષ ૩૬ (૬૨થી ૯૭) પંક્તિઓમાં જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમાં નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે :

૧. આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશંસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસંઘને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમાં રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા.

૨. આગામી ચાતુર્માસમાં એ મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોલ્લેખ કરીને સવિનય વિનંતિ કરી છે.

૩. પહેલાં શ્રીસંઘની ઇચ્છા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંઘનું ગુરુવર્ગ પ્રત્યે ઊંચું મન થયેલું તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ[51] પણ શ્રીસંઘની ઇચ્છા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમનાં નામ જણાવ્યાં છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમાં મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનંતિ.

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેઘવિજયજી ગણીનો નામોલ્લેખ હોવાથી તે સમયે તેઓ આ૦ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીની સાથે હતા તે જાણી શકાય છે.

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાંથી તારવીને જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિક્જ્ઞાતિની અટકો મેં પહેલાં લખી છે, જેનો સમય આ વિજ્ઞપ્તિલેખથી પહેલાંનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખમાં આવતી ગાંધી, દોસી, સંઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિક્જ્ઞાતિની જ છે. વિજ્ઞપ્તિલેખમાં આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે. શ્રેષ્ટી, ગાંધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમાં છે. આથી કહી શકાય કે વિજ્ઞપ્તિલેખમાં જે નામો છે તે નાગરવણિકોનાં જ છે. આ હકીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પંક્તિમાં આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ **નાગરવાણીઆ** જાણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે. લેખમાં આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પંક્તિમાં આવતા 'સંઘ'શબ્દના આધારે વડનગરમાં જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસંઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે.

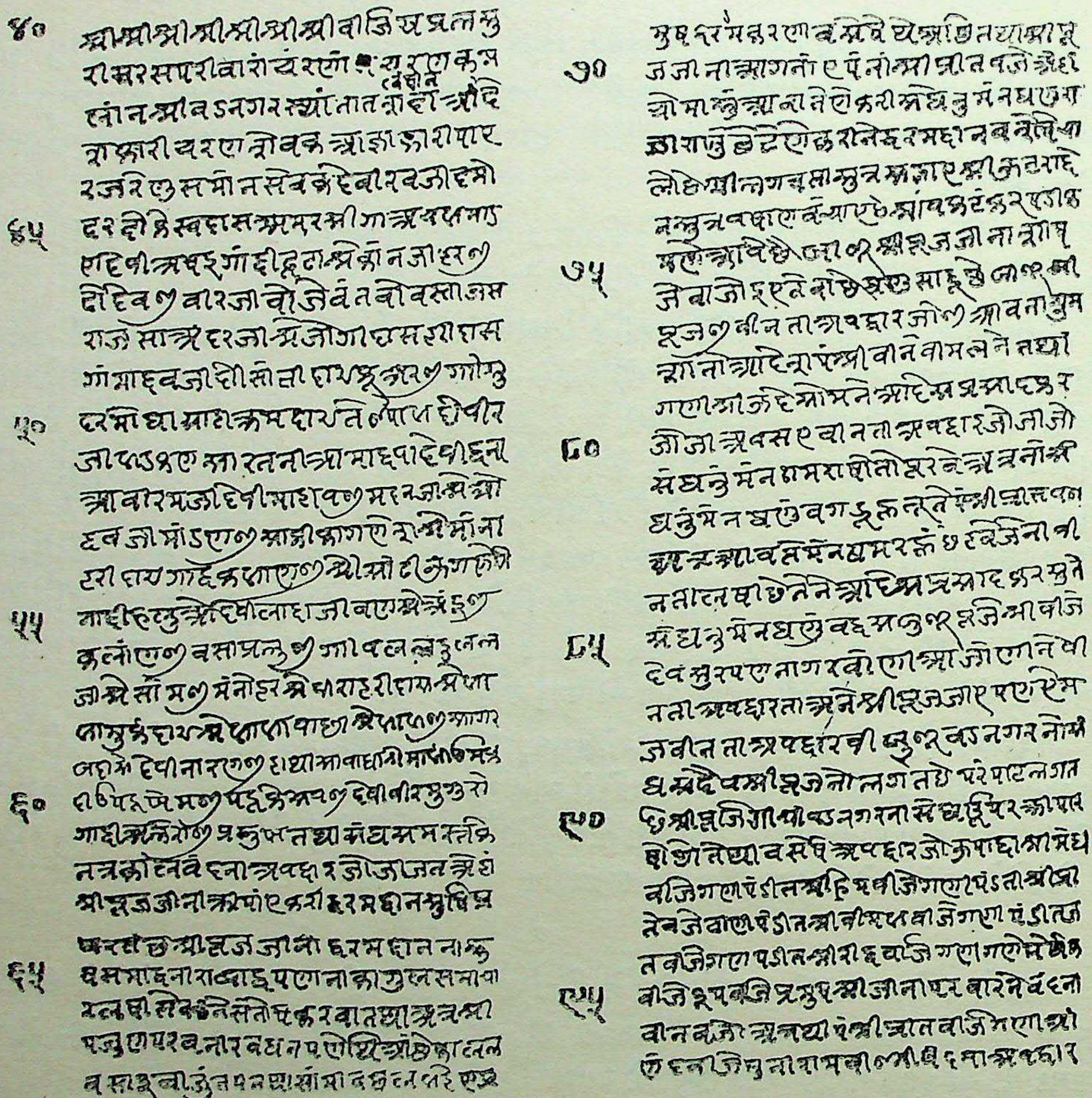
વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં વડનગરમાં ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહીં હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. છતાં નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કાં તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમાં નાગરવણિકોનું વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલું તો વિજ્ઞપ્તિલેખમાં આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કલ્પી શકાય.

*

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિજ્ઞપ્તિપત્ર તથા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હું અમદાવાદના શ્રી. લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પં. શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છું.

---

[51] આ. શ્રીવિજયદેવસૂરિજી તે આ. શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા.



વિક્રમના ૧૮મા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વડનગરના જૈન નાગર શ્રીસંઘે તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિજ્ઞપ્તિપત્રના લેખ વિભાગની ૪૦થી ૯૭ સુધીની પંક્તિઓ. ૮૯-૯૦ સુધીની પંક્તિઓમાં નાગરવાણિયા અને વડનગરનો નિર્દેશ જોઈ શકાય છે.

હવે પ્રારંભમાં જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપું છું :

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પણ ‘શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર–અમદાવાદ’ના ‘શ્રી લા૦ દ૦ ગ્રંથસંગ્રહ’માં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે. પ્રતિની લંબાઈ–પહોળાઈ ૧૦ × ૪$\frac{૩}{૪}$ ઇંચ પ્રમાણ છે, હાલત સારી છે. તેમાં વિક્રમના ૧૬મા શતકમાં લખાયેલાં સોનેરી રંગ-યુક્તચિત્રવાળાં કલ્પસૂત્રોની શૈલીનાં ૩૯ સુરેખ ચિત્રો છે. પ્રતિની પત્રસંખ્યા ૧૩૦ છે. ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠિમાં કલ્પસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે. ત્યાર પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિકા છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં થયેલા પં૦ શ્રી કલ્યાણસુંદરજીની પાસે હશે તે તેમણે વિ૦ સં૦ ૧૭૮૯માં (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીને આપેલી તેની નોંધ પણ પ્રતિ લખાવનારની અંતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે. ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમાં છે તેની બે બાજુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણે છે :

धणकण-कंचणनिकरं आदिजिणेसरविहारविमलयरं ।
गढ-मढ-मंदिरपवरं वडनयरं जयउ **वडनयरं** ॥ १ ॥
नागरनरसिरिहीरो **धणसी** जिणधम्मवासियसरीरो ।
भावलदेवी भज्जा विणय-विवेकाइगुणसज्जा ॥ २ ॥
सुत—**देव हेमराजो गडसी कन्हडकुमार** कुलतिलओ ।
कडुआभिध **झाला**भि[ध] संघवई सयलगुणनिलओ ॥ ३ ॥
सिरिमुणिसुंदरसूरी दूरीकयपावपंकओ जेहिं ।
तस्स पयट्ठवणकए महूसवो कारिओ तेहिं ॥ ४ ॥
सिरि**देवराज**घरणी **हीरू** निअलोअणेण जिअहरिणी ।
सुअ—**देसल-जेसिंगा** जिणधम्मे जस्स नवरंगा ॥ ५ ॥
देसलघरि **देवसिरी** सुत **आंबा** तस्स घरणि देल्हाई ।
नगराज कुंअरपाल्हो रत्नाभिध पुत्तरयणवई ॥ ६ ॥
पनरससततालीसे फग्गुणमासस्स सुद्धदसमी[ए] ।
सिरिलच्छिसायरसीसस्स लिहाविओ कप्प- -म्मो ॥ ७ ॥

सं० त(?) १५४७ वर्षे ज्येष्ट सुदि १ रविवारे लिखितं मंत्रि वाछाकेन ॥श्रीपतनिं वास्तव्य ॥छ॥ श्री शुभं भवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्रीः ।

બીજા અક્ષરોમાં—

वाचनाचार्य श्री नैणसीजीकानां प्रतिरियं पं. कल्याणसुंदरेण प्रदत्ता सहर्षम् ॥ सं० १७८९ रा भाद्रवा वदि ७ दिने ॥

અનુવાદ—“ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહવાળું = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિજિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમાં શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મઠો તથા મંદિરો છે તેવું મહાનગર **વડનગર** જય પામો.[૧]

[આ નગરમાં] નાગરનરોની શોભામાં હીરા સમાન, દેહ પણ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પણ જૈનત્વની ખાતરી આપે છે તેવો **ધનસી** = ધનશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠી] હતો, અને તેને વિનય-વિવેકાદિગુણયુક્ત **ભાવલદેવી** નામની ભાર્યા હતી.[૨]

[તેઓને] **દેવરાજ હેમરાજ ગડસી** = ઘટસિંહ **કન્હડકુમાર કડુઓ** અને **ઝાલો** નામના કુળમાં તિલકસમાન પુત્રો હતા.[૩]

તેમણે = દેવરાજ વગેરેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિની** આચાર્યપદવીના પ્રસંગે મહોત્સવ કરાવ્યો હતો.[૪]

શ્રીદેવરાજને આંખોના સૌન્દર્યથી હરિણીને પણ જીતી જાય તેવી **હીરુ** નામની પત્ની હતી. અને તેમને જૈનધર્મમાં નવા રંગવાળા **દેસલ** અને **જેસિંગ** નામના બે પુત્રો છે.[૫]

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને **આંબા** નામનો પુત્ર છે. [અને] આંબાને **નગરાજ-કુંઅરપાલ-રત્નો** એ નામના [ત્રણ] પુત્રરત્નવાળી **દેલ્હાઈ** નામની ભાર્યા છે.[૬]

[સંવત] ૧૫૪૭ના ફાગણ માસની અજવાળી દશમના દિવસે **[આંબાએ]** શ્રીલક્ષ્મીસાગરના શિષ્ય માટે આ કલ્પસૂત્ર લખાવ્યું.[૭]

સંવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારે પાટણના વતની મંત્રી **વાછાકે** = વાછાક દ્વારા લખાવ્યું. શુભ થાઓ. કલ્યાણ થાઓ.

(બીજા અક્ષરોમાં—)

પં૦ કલ્યાણસુંદરે વાચનાચાર્ય શ્રીનૈણસીને આ પ્રતિ સહર્ષ આપી છે. સં૦ ૧૭૮૯ના ભાદરવા વદ ૭ના દિવસે.”

આ પ્રશસ્તિની રચના સંવત ૧૫૪૭ના ફાગણ સુદ ૧૦ના દિવસે થયેલી અને તે જ વર્ષના જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારના દિવસે તેને ગ્રંથમાં લખી છે. તેથી સંભવ છે કે તે બહારગામ રહેલા કોઈ મુનિમહારાજે રચીને મોકલાવી હોય અને તેથી સમયનું અંતર થયું હોય.

શબ્દશાસ્ત્રાદિની દૃષ્ટિએ ઊણપ હોવાને કારણે વક્તવ્યનો ભાવ સૂચવતી સરલ-સાદી પ્રાકૃત ભાષામાં પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ રચાયેલી હોવાના કારણે અતિસ્પષ્ટતા ન હોવા છતાં પ્રતિ લખાવનાર **આંબા** શ્રેષ્ઠી છે તે નિશ્ચિત છે. લભ્ય સંખ્યાબંધ પ્રશસ્તિઓમાં આવા પ્રકારની ભાષાશૈલીવાળી પ્રશસ્તિઓ પણ છે. અનેક પ્રશસ્તિઓમાં લિખિત શબ્દ લખાવ્યાના અર્થમાં ઉપયુક્ત થયેલો જોવામાં આવે છે. તદનુસાર પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રને **આંબા** શેઠે પાટણના વતની મંત્રી વાછાક દ્વારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ. પુસ્તકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી **પાટણ** (અણહિલપુર) કેન્દ્ર રહેલું છે. પાટણમાં તથાપ્રકારના કલાકારોનો અને તેમની કલાને સમજનાર અનુભવીઓનો કાયમી વસવાટ હશે. આ એક સંગત હકીકત છે.

પ્રશસ્તિની ચોથી ગાથામાં આ૦ **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનું** તથા ત્રીજી અને પાંચમી ગાથામાં **દેવરાજ** શેઠનું નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામાં આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે. આ સંબંધમાં કેટલીક વિશેષ માહિતી અહીં આપું છું :

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્ર લખાવનાર **આંબા** શેઠના દાદા **દેવરાજ** શેઠના ખર્ચથી થયેલો આ૦ **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિ**નો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી **દેવરાજ** શેઠે શત્રુંજયગિરનારનો યાત્રાસંઘ કાઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને પં૦ **શ્રીપ્રતિષ્ઠાસોમગણિ**(આ૦ શ્રીમુનિસુંદરસૂરિના ગુરુભાઈ)એ વિ૦ સં૦ ૧૫૨૪માં રચેલા સોમસૌભાગ્ય કાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગમાં મુખ્યતયા વર્ણવ્યા છે. તેમાં વડનગર, સમેલાતળાવ, નર-નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસંઘનું સવિસ્તર વર્ણન છે. યાત્રાસંઘમાં ૫૦૦ શકટ = ગાડાં હતાં તે હકીકત પણ નોંધી છે.

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રસંગે વિ૦ સં૦ ૧૪૭૮માં દેવરાજ શેઠે બત્રીસ હજાર સોનૈયા ખર્ચ્યા હતા, આ હકીકત પટ્ટાવલીઓમાં મળે છે.[૫૨]

---

[૫૨] શ્રીધર્મસાગરગણિવિરચિત પટ્ટાવલીમાં ૩૨૦૦૦ ટંક જણાવ્યા છે, જુઓ મુનિરાજશ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુટી) સંપાદિત ‘પટ્ટાવલીસમુચ્ચય ભા૦ ૧’ પૃ૦ ૬૩. ‘ટંક’ એ સુવર્ણ નાણું હતું તે હકીકત પં૦ શ્રીરવિવર્ધનકૃત ‘પટ્ટાવલીસારોદ્ધાર’માં મળે છે. જુઓ ‘પટ્ટાવલીસમુચ્ચય ભા૦ ૧’ પૃ૦ ૧૫૬.

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી ગાથામાં જે દેવરાજ પ્રમુખ ૭ નામ આવે છે તેમાંના આદ્ય દેવરાજ હેમરાજ અને ગડસી = ઘટસિંહ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉલ્લેખ સોમસૌભાગ્યકાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદ્યોમાં છે. તેથી કુળ ૭ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમહોત્સવના સમયમાં શેષ કન્હડકુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિદ્યમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે. પ્રશસ્તિઓમાં તે તે કુટુંબની જાતમાત્ર વ્યક્તિઓનો નામોલ્લેખ કરવામાં આવે છે. એટલે બન્ને ઉલ્લેખો અસંગત નથી.

*

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તારવી શકાય કે વિક્રમના બારમા શતક પહેલાં પણ નાગરવણિકોનો મોટો વર્ગ જૈનધર્માનુયાયી હતો. અને ત્યાર પછી પણ સોળમા શતક સુધી તે જૈનપરંપરાનુયાયી રહેલો. વિક્રમના સોળમા-સત્તરમા શતકથી તેમાં પરિવર્તનો થવાનો પ્રારંભ થયો હશે છતાં વિક્રમના અઢારમા શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમૂહરૂપે નાગરવણિકો જૈન હતા તેથી અન્યાન્ય સ્થળોમાં તથાપ્રકારના વર્ગનું અસ્તિત્વ માનવામાં બાધા આવે તેવું ન માની શકાય. અસ્તુ. વિક્રમના ઓગણીસમા અને વીસમા શતકની વડનગરના નાગરવણિકોને સંબંધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ.

આજે વડનગરમાં 'અટાળાનું દેરાસર' એ નામે ઓળખાતું જૈન મંદિર નાગરોનું હતું. અને તે શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે ઓળખાતું હતું.[૫૩] આ મંદિરની જમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે, તેમાં મૂળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે. તથા શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મૂળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેપ કરેલી પ્રતિમા છે. આ ત્રણે મંદિરો ઘરમંદિર રૂપે છે. એક રીતે ત્રણ ગભારા કહી શકાય. વચમાં નાના ચોકવાળા એક મકાનના એ વિભાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક. એટલું માનવાને કારણ મળે છે કે, પહેલાં માત્ર શ્રી કુંથુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણે મંદિરો શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે ઓળખાતાં હશે. શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરની જમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મંદિરની બિલકુલ સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે; જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી. આ મંદિરોને અડીને શ્રી કુંથુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક જુદું મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે. આ મકાનને દેવી તેજકરણ વખતરામે (નાગરવણિક) વિ૦ સં૦ ૧૮૯૭માં ધર્મશાલારૂપે બાંધેલું અને કદાચ પોતાની માલિકીરૂપે રાખ્યું હશે. ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિ૦ સં૦ ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાલાને સાધારણ ખાતે આપેલી. આ હકીકત દર્શાવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની ભીંતમાં છે. તેનો અક્ષરશઃ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(पंक्ति १) श्रीवडनगरमधे श्रीकुंथु(पं. २)नाथजीनुं देरु छे ते पासे धरम(पं. ३)साला देवी तेजकरण वखत(पं. ४)रांमे बंधावी छे संवत १८९७(पं. ५) ना वर्षे महा सुदि ५ दिने (पं. ६) वार बुध [।] श्रीसाधारणषा(पं. ७)ते संवत १९०१ना वैसाष सुद २ दि(पं. ८)ने बाइ मेना छोडी आव्यां तारे ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના બાવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૯મા શતકના મધ્યભાગમાં જીર્ણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કેટલીક દેવકુલિકાઓ 'દેવી' અટકવાળા નાગરવણિકોએ કરાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે.

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમા શતકના પ્રારંભ સુધી તો વડનગરના નાગરવણિકોમાં જૈનપરંપરાનુયાયી વર્ગ પણ હતો.

---

[૫૩] જૈનતીર્થસર્વસંગ્રહના પહેલા ભાગમાં કોઠા નં. ૧૦૭૦માં દર્શાવેલું શ્રી આદિનાથજીનું મંદિર છે તે અહીં જણાવેલાં ત્રણ મંદિરોમાંનું છે.

વિ૦ સં૦ ૧૯૩૦–૪૦ સુધીના સમયમાં વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુંબોમાંથી ફક્ત દેવી કુટુંબનાં ૨૦થી ૩૦ ઘર જૈનધર્માનુયાયી હતાં. આ નાગરો ચુસ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પણ ન હતો; પણ જ્યારે જ્ઞાતિવ્યવહારમાં જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવરોધ થયો ત્યારે આ નાગરવણિકો મૂંઝાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવીને શ્રી આત્મારામજી મહારાજ, શ્રી રવિસાગરજી મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી મૂંઝવણ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમાં દાખલ કરાવો. પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકજ્ઞાતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાઇલાજે વૈષ્ણવ થયા. આ હકીકત યોગનિષ્ઠ આચાર્ય શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિજીએ તેમણે વિ૦ સં૦ ૧૯૭૩માં સંપાદિત કરેલા ‘ જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ’ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામાં લખી છે.

આ સંબંધમાં મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુટી) આ પ્રમાણે જણાવે છે : “ નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જ્ઞાતિ વચ્ચે આજીજી કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જ્ઞાતિમાં મેળવીને બચાવી લો. તપાગચ્છાધિરાજ પૂ૦ મૂલચંદજી ગણિવર, સાગરગચ્છના શ્રીપૂજ ભ૦ શાંતિસાગર, શેઠ પ્રેમાભાઈ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા. પણ અમદાવાદના જ્ઞાતિના ઠેકેદારો ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જ્ઞાતિપ્રેમને વધુ વજન આપ્યું. એનું પરિણામ એ આવ્યું કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સદીના મધ્યકાળમાં જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વૈષ્ણવ બની ગયા.” (જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ, ભા૦ ૨, પૃ૦ ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામાં પૂ૦ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રસંગના નજીકના સમયની કહેવાય. પૂ૦ મુ૦ શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમાં નામપરિવર્તન નિરાધાર થયું હશે તેમ તો હું ચોક્કસ ન કહી શકું, પણ મારા સંશોધનકાર્યને અંગે મેં બે વાર જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોવું હતું તે સંબંધમાં તેમાં ભ્રામક વિધાનો જોયેલાં તેથી જણાવી શકું કે, જો અન્ય પ્રામાણિક આધાર ન જ હોય તો આ સંબંધમાં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી જોઈએ. અસ્તુ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સંસ્કારને લીધે જૈન મંદિરમાં જતા હતા. આમાંના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વ્રજલાલ સખારામ દેવી કોઈ જ્ઞાતિજન ન જાણે તે રીતે જિનમંદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના ભૂતપૂર્વ મુનિમ શ્રી ચુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી વ્રજલાલ સખારામનું મૃત્યુ વિ૦ સં૦ ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે. તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાંથી શ્રીમહાવીરજન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમાં પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે. જો વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો શેષ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખલાલ વ્રજલાલ દેવી આજ સુધી આપે છે.

*

મોઢ, દિસાવાલ, પલ્લીવાલ, ખડાયતા આદિ વંશોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે. તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરંપરામાંથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે સૂચક બની જાય તેવી છે. આમ થવાનાં કારણો પૈકી કેટલાંક કારણો એવાં પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પણ ગમે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ મારા અભ્યાસના વિષયથી પર છે. એટલે આ સંબંધમાં આ પ્રકારના અન્વેષકો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અંગુલીનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અંતમાં, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દૃષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાઘવદર્શનનો અંશ પણ મારામાં નથી એ વિનીત ભાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસંઘના આગેવાન શેઠજી શ્રી ચંદુલાલ ચુનીલાલ શાહ તથા શ્રી ચુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલે મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો ઋણી છું.

પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ ભાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમાં વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સંસ્કૃતના મહાવિદ્વાન, કુબેર અને કર્ણ જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન્ વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતું બનેલું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતાં સંખ્યાબંધ કાવ્યો, પ્રબંધો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયાં છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ હતા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એક યા બીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશસ્તિ ગાય છે; કેટલાક પ્રબંધો અને રાસાઓ તેમના જીવનવૃત્તની અપૂર્વ હકીકતો રજૂ કરે છે; પરંતુ તેમના ખાનગી જીવનનાં કેટલાંક પાસાંઓને તેમાં સ્પર્શ કરાયો હોય તેમ જણાતું નથી. આના કારણમાં એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય હકીકતો રજૂ કરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય; અને તેથી જ તેમના જીવનનાં કેટલાંક વિધાનો હજુ અસ્પર્શ જ રહ્યાં છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પાટણમાં રહેતા હોવાનું જણાવી, ચંડપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે.[1] કીર્તિકૌમુદીમાં કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાંત રજૂ કરતાં, તે બધા ઉત્તરોત્તર ચૌલુક્યોના રાજકાલ દરમિયાન કોઈ રાજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મંત્રી તરીકે સંબોધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવૃત્તની જે જે હકીકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિત જ હોય તેમાં શંક રાખવાનું કારણ નથી. એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમાં રહેતા હતા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યારે જિનહર્ષના વસ્તુપાલચરિત્રમાં વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુંહાલક ગામમાં રહેતા હોવાનું સૂચવ્યું છે.[2] વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રંથોમાં જિનહર્ષનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

---

[1] કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩, શ્લો૦ ૫થી ૧૬.

[2] જિનહર્ષનું વસ્તુપાલચરિત, સર્ગ ૧.

રજૂ કરતો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જોકે તે વસ્તુપાલના અવસાન બાદ બે સૈકા પછી રચાયો હોવા છતાં, તેના ચરિત્રની જે કેટલીક અવનવી હકીકતો રજૂ કરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથકારે સંગ્રહી નથી. ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરાના શબ્દોમાં કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમાં ઉપલબ્ધ એવાં તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહર્ષે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે.[૩] એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અશ્વરાજ–આશરાજ સુંહાલકમાં રહેતા હોવાનું કહી શકાય. જોકે આ ગામ ચૌલુક્યો તરફથી અશ્વરાજને, એની સેવાઓના બદલામાં, ભેટ તરીકે મળેલું એમ જિનહર્ષે નોંધ્યું છે. આ હકીકત ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા સુંહાલક ગામમાં રહેતા હતા. જો આ ગામ પરંપરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ઈનામમાં મળ્યું હતું તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માતા સાથે માંડળમાં શા કારણથી ગયા? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન રાજેન્દ્રે પાછું લઈ લીધું કે કાયમ રાખ્યું હતું એવો પ્રશ્ન પણ ઉદ્‌ભવી શકે છે. આ હકીકતનો કોઈ પણ ખુલાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાંથી મળતો નથી એટલું જ નહિ, પણ આ સુંહાલક ગામ ક્યાં આવ્યું તે પણ જાણવા સાધન નથી.

વસ્તુપાલ–તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રબંધમાં વસ્તુપાલના પિતા આશરાજ માલસમુદ્રમાં વસ્ત્ર-કાપડની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે.[૪] જોકે આ ગ્રંથ ઘણો મોડો, આશરે ચારસો-પાંચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રબંધકારો તેમ જ રાસાના કવિઓ, લોકસમાજમાં પ્રચલિત હકીકતોને ખાસ પોતાના કાવ્યમાં સંગ્રહી લેતા તેથી, આ હકીકતમાં પણ કાંઈક તથ્ય હશે એવું અનુમાન કરવાને અવકાશ રહે છે. આ "માલસમુદ્ર" તે પાટણ નજદીક આશરે ૮થી ૧૦ માઈલ દૂર અડિયા પાસેનું હાલનું માલસુંદ નામથી ઓળખાતું ગામ છે. સોમેશ્વર વગેરે સમકાલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વતની જણાવી, તેમના પૂર્વજોને ચૌલુક્યોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમાં કેટલોક સત્યાંશ હશે, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમાં કોઈ ગામડામાંથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જોકે આ સંબંધમાં તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન સેવ્યું છે, પણ સમાજમાં પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માટેની માન્યતા તેઓ ગામડાના નિવાસી હતા એમ સાબિત કરે છે. આથી જ કોઈમાં સુંહાલકના કે કોઈમાં માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે. આ એમાંથી તેમનું મૂળ ગામ કયું હશે એવો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય. તેના માટે એવું બને કે, પોતાના મૂળ ગામ સુંહાલકમાં વ્યાપાર બરાબર ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમાં—માલસમુદ્રમાં તે વ્યાપાર અર્થે રહેતા હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમાં માલસમુદ્ર (હાલનું માલસુંદ ગામ) એક મોટું સારી એવી વસતિ ધરાવતું ગામ હતું, જ્યાં જૈનોની પણ મોટી વસતિ હતી એમ કેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રશસ્તિઓ ઉપરથી જાણી શકાય છે. આથી ઉપર્યુક્ત સુંહાલક ગામ માલસમુદ્ર–માલસુંદ પાસે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે. આ માલસુંદ ગામ હારીજ તાલુકામાં અડિયા ગામ પાસે આવેલું છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ સુંહાલક નામનું ગામ નથી. અડિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન સુંહાલક હોય તેવું મારું અનુમાન છે. આજે આ ગામ સેંધા-સવાળાથી જાણીતું છે. માલસુંદથી ફક્ત પાંચછ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું સુંહાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમાં વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બંધાવ્યું હતું એમ મલધારી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિવિરચિત એક પ્રશસ્તિમાં નોંધ્યું છે,[૫/૧] જેના આધારે પણ આ ગામ તેમના

---

[૩] મહામાત્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્યમંડળ, તથા સંસ્કૃત સાહિત્યમાં તેનો ફાળો, પૃ૦ ૩૫, લેખક શ્રી ભોગીલાલ જે. સાંડેસરા.

[૪] જૈન શ્વેતાંબર કૉન્ફરન્સ હેરલ્ડ, સને ૧૯૧૫ વિશેષાંકમાં "તપાગચ્છ પટ્ટાવલીમાં વસ્તુપાલચરિત્ર".

[૫/૧] स्थापयन् सिंहुलग्राममण्डने जिनवेश्मनि । यः श्रीवीरजिनं विश्वप्रमोदमद्‌जीवयत् ॥ ४७ ॥
નરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ સંગ્રહ, પૃ૦ ૨૬.

પૂર્વજોનું આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે. આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનું હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મંત્રીશ્વર અને દાનવીર વિદ્વાનનાં પ્રશંસાત્મક કાવ્યોમાં, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજો ગામડાના રહેવાસી હતા એવી ક્ષુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે.

આ સિવાય બીજાં પણ કેટલાંક પ્રમાણો એવાં મળે છે, જે વસ્તુપાલનું મુખ્ય વતન ગામડામાં હતું એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે. વસ્તુપાલનું મૂળ વતન સુંહાલક ગામ હતું એમ માનીએ તો તેમના બીજા કુટુંબીજનો અને સગાસંબંધીઓ પણ ત્યાં રહેતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી. વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયંતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વરે કીર્તિકૌમુદીમાં લીધી છે.[૫/૨] આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આબુ ઉપર આવેલા લૂણવસહિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે.[૬] આ સિવાય આ મંદિરની હસ્તિશાળામાં વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમાં જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણે પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ બેસારેલી છે, જેનાં અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મણદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતર્યાં છે.[૭] જયંતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મંદિરમાં દેવકુલિકાઓ બનાવી છે; જેના શિલાલેખમાંથી જયંતસિંહ–જૈત્રસિંહની પત્નીઓનાં જયતલદેવી, સુહવાદેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યાં છે,[૮] પણ જમ્મણદેવીનું નામ મળતું નથી. આથી જમ્મણદેવીનું અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે. વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુંહાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલાં છે તે પૈકી કેટલાંક ગામોનાં નામ ધ્યાન ખેંચે તેવાં છે. આમાંના જમ્મણપુર, રૂપપુર, ચંદ્રોન્માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળનાં કુટુંબીજનોનાં નામ સાથે કેટલુંક સામ્ય સૂચવે છે. જેમકે જમ્મણદેવી ઉપરથી જમ્મણપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરુષ ચંડપ કે ચંદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચંદ્રોન્માનપુર. આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વંશજોએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણાર્થે, નવાં ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યાં હોય. આ પૈકીનું ચંદ્રોન્માનપુર તે જ હાલનું ચંદ્રુમાણા ગામ સુંહાલક કે સવાળાથી ફક્ત બેત્રણ ગાઉ દૂર આવેલ છે; જ્યારે જમ્મણપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાંચછ ગાઉના ફેરમાં આવેલ હોઈ, તે પણ નજદીકમાં જ ગણી શકાય. આ ગામો કોણે વસાવ્યાં, તેમ જ તેનાં આવાં નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરંપરાને અનુલક્ષી આવું અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. મધ્યકાળમાં સમાજના અગ્રગણ્ય મહાજનો, રાજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, કૂવા, તલાવ, ગામ, મંદિરો, મહોલ્લા વગેરેને આવાં નામો આપી, તેમની કીર્તિ સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરતા હતા. આ જ વસ્તુને લક્ષમાં લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુરૂપ છે. આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામડામાં હતું, જ્યાંથી તેઓ પોતાની વિદ્વત્તા, દાનશૂરતા અને પરાક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌલુક્યોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમાં આવી વસેલા તેમ જ સારું સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો.

બીજી વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે. તેમના પૂર્વજોનાં નામ કીર્તિકૌમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃતસંકીર્તન, વસંતવિલાસ વગેરે કાવ્યગ્રંથોમાંથી મળે છે. પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હકીકત જિનહર્ષે

[૫/૨] કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩ શ્લો૦ ૪૦થી ૫૦.

[૬] અર્બુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ. લેખ નં૦ ૩૬૮, ૩૭૦, ૩૭૨.

[૭] એજન. હસ્તિશાળાના લેખો નં૦ ૩૨૦.

[૮] જુઓ દેવકુલિકાઓ નં૦ ૪૫, ૪૬, ૪૭ના શિલાલેખો.

પોતાના વસ્તુપાલચરિતમાં વિસ્તારથી આપી છે તેમાંથી, અને આબુ ઉપર વસ્તુપાલે બંધાવેલ તેમના કીર્તિસ્તંભ જેવા ભવ્ય જિનાલય લૂણવસહિ પ્રસાદના શિલાલેખમાંથી, તેમનો વંશવિસ્તાર દરેકના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમનાં કૌટુંબિક જનોનું વંશવૃક્ષ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે. ઇતિહાસપ્રેમી શાંતમૂર્તિ સ્વ૰ જયંતવિજયજી મહારાજે "અર્બુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ" નામક ગ્રંથમાં આવું એક વંશવૃક્ષ રજૂ કર્યું છે.[૯] વસ્તુપાલને લુણિગ, મલ્લદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા. તે પૈકી લુણિગ બાલ્યાવસ્થામાં જ મરણ પામેલો. તેમને જલ્હૂ, માઉ, સાઉ, ધનદેવી, સોહગા, વઈજુકા અને પદ્મલદેવી નામે સાત બહેનો હતી. વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિગ. તેની પત્ની લૂણાદેવી. મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ—લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે. વસ્તુપાલની પણ બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લલિતાદેવી તથા બીજી વેજલદેવી યાને સોખુકા જણાવી છે. લલિતાદેવીના પિતાનું નામ કાન્હડ અને માતાનું નામ રાણુ. તેજપાલને બે પત્નીઓ : અનુપમાદેવી અને સુહડાદેવી. સુહડાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોઢ વાણિયા ઝાલ્હણ. તેમની પત્ની આષા. અનુપમાના પિતા ચંદ્રાવતીનિવાસી ગાગાના પુત્ર ધરણીગ. તેમની સ્ત્રી ત્રિભુવનદેવી. માલદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ. તેની પત્ની આલ્હણાદેવી. તેને પેથડ નામે પુત્ર હતો. માલદેવને બે પુત્રીઓ : સહજલદે અને સદમલદે. વસ્તુપાલને લલિતાદેવીથી જૈત્રસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જયંતસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો. તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ : જયતલદે, જમ્મણદે અને રૂપાંદે. જૈત્રસિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો. તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો. તેનું નામ લૂણસિંહ કે લાવણ્યસિંહ. તેને બે સ્ત્રીઓ : રયણાદે અને લખમાદે. આ લાવણ્યસિંહને રયણાદેવીથી ગઉરદે નામની પુત્રી હતી. તેજપાલને બીજી સ્ત્રી સુહડાદેવીથી સુહડસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહડદે અને સલખણદે નામે પત્નીઓ હોવાનું જણાવ્યું છે. તેજપાલના પૌત્ર પેથડને વલાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે. શિલાલેખો અને સંસ્કૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના કાલિકામાતાજીના મંદિરમાં બે સ્તંભો છે તે પૈકી એકમાં ચંડપ્રસાદસુત સોમ અને બીજામાં પૂનસિંહસુત આલ્હણદેવીકુક્ષિભૂઃ પેથડના નામો કોતરેલ છે. આ બંને લેખો સંવત ૧૨૮૪માં લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાલે બંધાવેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનું સમજાય છે. આ પેથડ પછી તેના વંશની કોઈ હકીકત મળતી નથી, પરંતુ પાટણના પ્રાચીન ગોવર્ધનનાથજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈષ્ણવોના મંદિરમાં યક્ષની એક સુંદર ધાતુપ્રતિમા છે. આ પ્રતિમાની પીઠિકામાં સંવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે, જેમાં પેથડસુત સુહાકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનું સૂચવ્યું છે. આ લેખમાં પેથડના પિતાનું નામ જણાવ્યું નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેથડની હશે કે કેમ તે ચોક્કસ કહી શકાય નહિ. પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વંશજ પેથડનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેથડે પોતાના ઘર-દેરાસરમાં પૂજવા આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનું અનુમાન છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌલુકયોના રાજકાળમાં મંત્રીઓ હોવાનું સંસ્કૃત કાવ્યોમાં જણાવ્યું છે, પરંતુ તે બધા કોઈ મહત્ત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કાર્તિગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાંથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાંથી ઉલ્લેખો મળતા નથી. આથી ચરિત્રનાયકનું મહત્ત્વ રજૂ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આવાં અલંકારિક વર્ણનો મૂક્યાં હોય તે સ્વાભાવિક છે. વસ્તુપાલના પિતા આશરાજે કુમારદેવી સાથે સંબંધ થતાં, પાટણ છોડી માંડળમાં નિવાસ કર્યો હોવાનું પાછળના ગ્રંથકારોએ નોંધ્યું છે. તે કાળમાં વાણિયા-બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમાં પુનર્વિવાહ કરવો તે એક મોટું કલંક ગણાતું. આથી જ આશરાજને સ્થળાંતર કરવાની ફરજ પડેલી. આમ તે યુગમાં નૈતિક ચારિત્ર્ય માટે સમાજમાં ઘણું જ કડક નિયમન પળાતું હશે એવું આ હકીકતથી જાણવા મળે છે.

---

[૯] પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ : આબુ, ભાગ ૨, પૃ૦. ૪૦૧.

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના ચુસ્ત ઉપાસક ભક્ત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા. તે કાળમાં કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સંઘર્ષો થતા હશે, પરંતુ સજ્જનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમાં ખાસ કટુતા વર્તાતી નહિ હોય. આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમાં અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સંપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓનાં ઘરમાં આપવા–લેવાની પ્રથા પરંપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાંક પ્રબંધાત્મક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે. કેટલાંક કુટુંબોમાં તો એક ઘરમાં જૈન અને માહેશ્વરી સંપ્રદાયો જુદા જુદા ભાઈઓ પાળતા એમ શાહ આભડના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે.[૧૦] વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સદ્‌ભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાક અસહિષ્ણુ માનવોને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રબંધસંગ્રહના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે.[૧૧] આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે : “એક વખત મંત્રીશ્વરને ઘેર વિજયસેનસૂરિ ગયા. તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માળે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા. ઘરમાં તેમની માતાએ સૂરિજીનો સત્કાર કર્યો અને વાંદ્યા. સૂરિજી ત્યાં થોડોક વખત બેઠા, પણ મંત્રીશ્વર વંદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હૃદયમાં ક્ષોભ થયો. વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજી આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરત જ મંત્રીશ્વરે આવી વંદન કર્યું. સૂરિજી કાંઈ બોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશ્રીને માઠું લાગ્યું છે. મંત્રીશ્વરે ફરીથી વંદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજી હૃદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતાં બોલ્યા કે, હું આશરાજ જેવા ચુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનું મકાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છૃંખલ, મદ્યપીનું ઘર લાગ્યું. વસ્તુપાલે પૂછ્યું : શાથી ? સૂરિજીએ કહ્યું : હું કેટલા સમયથી ઘરમાં આવ્યો હોવા છતાં, તમો વંઠ જનોથી વીંટળાઈ વાગ્વિલાસ કરવામાં નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી. વસ્તુપાલે ક્ષમા માગી, આથી સૂરિજીએ મિથ્યા વાગ્વિલાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું.” આ હકીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુસ્ત ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે. પરંતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યામંડળમાં હતો; જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રંથોનું અવગાહન, તેમ જ નૂતન સર્જન-સંશોધન કરાવતા. લોકસમાજમાં પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યજ્ઞો અને ધર્મકાર્યોમાં એકરસ બની ભાગ લેતા. શંખપરાજય પછી ખંભાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મંદિરમાં કર્યો હતો, તેનું ભાવવાહી વર્ણન કીર્તિકૌમુદીમાંથી મળે છે.[૧૨] તેમાં વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહોત્સવ ભાવપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનું સુંદર વર્ણન છે. આમ મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સંપ્રદાયના ઉત્સવોમાં રસપૂર્વક ભાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાં લેવાઈ છે. જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે. તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યું છે કે, “નેમિ ભગવાનમાં અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શંકર અને કેશવનું ફક્ત પૂજન કર્યું નહતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનનાં પાણી આપે છે.”[૧૩] આ સિવાય તેમણે કરેલ ધર્મકાર્યોની

---

[૧૦] Kāvyānuśāsana, 1st Ed.—Introduction. Page 228, By Rasiklal Parikh.
પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ૦ ૩૩.

[૧૧] પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ૦ ૫૫.

[૧૨] કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૬.

[૧૩] नानर्च भक्तिमान्नेमौ नेमी शंकरकेशवौ ।
जैनोऽपि यः स वेदानां दानाम्भः कुरुते करे ॥ कीतिकौमुदी, सर्ग ४–४०.

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે રજૂ કરવામાં આવી છે. જૈનસંપ્રદાયમાં તો તેમણે લાખો-કરોડોનાં દાન કરી, દેવમંદિરો, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોના ધર્મોત્સવો, વાવો, કૂવાઓ, તલાવો તેમ જ દેવપ્રતિષ્ઠાઓ વગેરે પૂર્ણ ભક્તિભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સંખ્યાબંધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રબંધો, રાસાઓ અને શિલાલેખોમાંથી મળે છે. અહીં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી કરેલ ધર્મકાર્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના દર્શાવવા રજૂ કરવાની હોવાથી, જૈન સંપ્રદાયનાં સુકૃત કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી.

વસ્તુપાલનાં દાનકાર્યો ફક્ત ગુજરાત પૂરતાં જ મર્યાદિત ન હતાં, પણ સારાએ ભારતનાં અનેક તીર્થોમાં તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો. દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમાં શ્રીશૈલ, પશ્ચિમમાં પ્રભાસ, ઉત્તરમાં કેદાર અને પૂર્વમાં કાશી સુધી ફેલાયો હોવાનું સમજાય છે. સોમનાથ મહાદેવના મંદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમાં વિશ્વનાથને એક લાખ; તેવી જ રીતે દ્વારિકા, પ્રયાગરાજ, ગંગાતીર્થ અને આબુ ઉપર અચલેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામાં આવતા હોવાનું જણાવેલ છે. જોકે આમાં કદાચ અતિશયોક્તિ હશે, છતાં, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મંદિરોને થોડીઘણી મદદ આપવામાં આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. તેમનાં સત્કાર્યોની નોંધ સંખ્યાબંધ ગ્રંથોમાંથી મળે છે, પરંતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાક ગુજરાતી રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે; જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમાં જે જે નોંધો લેવામાં આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમાં પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામાં આવી છે. આ નોંધમાં જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતાં, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

તીર્થકલ્પ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાલિકોના મઠો, ૩૦૦૨ મહેશ્વરાયતનો–શિવમંદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાઠી બ્રાહ્મણોને (નિર્વાહનાં સાધનો વડે) સત્કાર્યા હતા. આ સિવાય તેમણે ૮૪ તલાવો, ૪૬૪થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાષાણપથદુર્ગો અને ૬૪ મસ્જિદો પણ બંધાવી હતી. તીર્થકલ્પની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોક્તિવાળી હશે, છતાં જિનપ્રભસૂરિ જેવા ઇતિહાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હકીકતમાં કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી. કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સંપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આવું સૂચવ્યું હોય તેમ માની શકાય; પરંતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મનાં આટલાં બધાં ધર્મકાર્યોની હકીકત રજૂ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મો પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે.

7598

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો પૈકી અલંકારમહોદધિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસંતવિલાસ, સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિની, સુકૃતસંકીર્તન વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રંથો મળે છે, જેમાં તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કર્મોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે. આ યાદીમાં મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય :

વસ્તુપાલે ખંભાતમાં ભીમેશ્વરના મંદિર ઉપર સુવર્ણકલશો ચડાવ્યા તેમ જ વૃષભ-નંદિની સ્થાપના કરી. ભટ્ટાદિત્ય નામક સૂર્યમંદિર પાસે ઉત્તાનપટ્ટ ઊભો કર્યો અને તેને સુવર્ણહાર ચઢાવ્યો. ભટ્ટાર્કવાહક નામે વનમંદિરમાં કૂવો બંધાવ્યો. બકુલસ્વામી સૂર્યમંદિરનો મંડપ બંધાવ્યો. વૈદ્યનાથનું મંદિર તથા મંડપનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો. છાશ અને દહીં આપવા માટે મંડપિકાઓ બંધાવી. પ્રપા–પરબો માટેના આગાર-મંડપ કરાવ્યા. ભટ્ટાર્કરાણક(સૂર્યમંદિર)નો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો. અંકેવાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બંધાવ્યું. પાલિતાણા નજદીક પોતાની પત્નીના શ્રેયાર્થે લલિતાસરોવર કરાવ્યું. ડભોઈમાં વૈદ્યનાથના શિવમંદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કુલ એકવીસ) ફરીથી મુકાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી. ધોળકામાં એક ધર્મશાળા બંધાવી. નીરીંદ્રા ગામે બોડા વાલિનાથનું મંદિર કરાવ્યું. ઉમારશવ અને બદરકૂપમાં પ્રપા–પરબોનાં મકાનો ઊભાં કર્યાં. ખંભાતમાં ભીમેશ્વરદેવના મંદિર પાસે વટસાવિત્રીનું મંદિર બંધાવ્યું. કાસીંદ્રામાં અંબામાતાનું મંદિર કરાવ્યું. ભુવનપાલનું શિવમંદિર બંધાવ્યું, અને તેમાં દશે દિશાના દિક્‌પાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી. આ મંદિરના પટાંગણમાં એક દેવી મંદિર પણ બંધાવ્યું. અંકેવાલિયા ગામમાં મલ્લદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમંદિર તથા પ્રપા–પરબ બંધાવી. વસાપથમાં ભવનાથના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્‌ઉપરાંત ક્ષેત્રપાલના મંદિરને કાલમેઘ તથા આશ્વિન મંડપો આ મહાપુરુષે બંધાવ્યા હતા. સ્વયંવર નામે એક ભવ્ય વાવ ખંભાતમાં બંધાવી, ત્યાં રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમંડપિકા, નંદિનો મંડપ એ માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો. ઔર અને રેવાના સંગમ પાસે કાલક્ષેત્રમાં રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનું મંદિર બંધાવ્યું. કુંભેશ્વરતીર્થમાં તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાંચ મઠ બંધાવ્યા. ગાણેશર ગામમાં ગાણેશ્વર દેવનો મંડપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બંધાવ્યો. ખંભાત પાસે નગરા ગામમાં જયાદિત્યના મંદિરની અંદર રત્નાદેવીની પ્રતિમા પધરાવી. દ્વારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામાં આવતો તે માફ કરાવ્યો. આ ઉપરાંત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે શત્રુંજય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનું પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા ઝવેરાતનાં દાનો આપ્યાની હકીકત વસંતવિલાસના કર્તા બાલચંદ્રસૂરિએ આપી છે. પ્રભાસના શૈવતીર્થને તેમણે દશ હજાર દ્રમ્મોનું દાન આપ્યું હોવાનું ઉપદેશતરંગિણીકારે નોંધ્યું છે.[૧૪] આ સિવાય પાટણમાં પણ તેમણે આવાં અનેક ધર્મકાર્યો કર્યાં હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. ટૂંકમાં વસ્તુપાલે જૈન ધર્મ માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચી સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જૈનતર ધર્મોમાં પણ છૂટા હાથે પોતાની સલ્લક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનું સમજાય છે. પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમાં તેમની આવી સદ્‌ભાવના વ્યક્ત કરતાં જણાવ્યું છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમાં બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમાં વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમાં શૈવ, યોગીઓમાં યોગસાધનવાળા, જૈનોમાં પૂર્ણજિનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો–દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે.[૧૫]

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સેંકડો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે. પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમાં ડોકિયું કરતાં કેટલાક વિશિષ્ટ ગુણોની પિછાન થાય છે એટલું જ નહિ, પણ તેમનું આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધું આ નિબંધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણો દ્વારા ચર્ચવાનો આછો ધેરો પ્રયત્ન અહીં સાધ્યો છે; જોકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સંબંધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાંક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનનાં આ બધાં પાસાંઓને સ્પર્શ કરવાનું વિચાર્યું છે.

---

[૧૪] ઉપદેશતરંગિણી, પૃ૦ ૭૭.

[૧૫] बौद्धै बौद्धो वैष्णवैर्विष्णुभक्तः । शैवैः शैवो योगिभिर्योगरङ्गः ॥
जैनैस्तावज्जैनरावेति कृत्वा । सत्त्वाधारः स्तूयते वस्तुपालः ॥ १ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ૦ ૬૮.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યનાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પંડ્યા

પશ્ચિમ ભારતના ઇતિહાસમાં વલભી (એનું નવું નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોટું છે. 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બંને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે. એ 'વલભીપુર' જોઈએ.) એ રાજકીય તથા સાંસ્કૃતિક એ બંને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતું નગર રહ્યું છે. એ ઈસ્વી લગભગ ૫૦૯થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રકવંશનું પાટનગર રહ્યું હતું. અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયાં છે. 'શત્રુંજયમાહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિનું નામ પણ એ બધાંમાં જાણીતું છે. એ ગ્રંથમાં જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સંવત્ ૪૭૭માં બૌદ્ધલોકોની બુદ્ધિને નિરાશા ઉપજાવનાર શ્રીચંદ્રગચ્છરૂપી સમુદ્રની અંદર ચંદ્રમા સરખા અને જાગ્રત ગુણોને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિએ યાદવવંશના આભૂષણરત્ન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્તભકત શ્રી શિલાદિત્યરાજાની ભલામણથી આ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય" લખ્યું હતું.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યને સદ્‌ગત ડૉ૦ ભગવાનલાલ ઇંદ્રજી, એમ૦ ટી૦ જૅકસન (બૉમ્બે ગૅઝેટીઅર, ગ્રંથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૯૬, પૃ૦ ૯૧) અને ડૉ૦ ગૌરીશંકર હીરાચંદ ઓઝાએ (રાજપુતાનેકા ઇતિહાસ, ગ્રંથ પ્રથમ, પૃ૦ ૩૮૫–૯) એટલા માટે વખોડી કાઢ્યું છે કે એમાં કુમારપાલ (ઈ૦ ૧૧૪૩–૭૪), વસ્તુપાલ (ઈ૦ ૧૧૮૪–૧૨૪૦) અને સમરાશાહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ૦ ૧૩૧૫માં શત્રુંજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)નાં નામો આવે છે તથા તેમાં પુરાણોની શૈલીએ ભવિષ્યમાં થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કારકિર્દી આપી છે. પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનું મહત્ત્વ ઓછું થતું નથી. અસલ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય સંવત્ ૪૭૭માં રચાયું અને આગળ જતાં જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમાં શત્રુંજયના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ ગ્રંથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ બિનઉપયોગી છે એવું એ વિદ્વાનોનું વિધાન ખોટું છે. ગ્રંથ રચ્યાનો સંવત્ એ 'વલભી સંવત્' રહ્યો હોવો જોઈએ કારણકે ૪૭૭માં વલભી ખાતે મૈત્રકોનું રાજ્ય નહોતું. આ હિસાબે એ ગ્રંથ ૪૭૭ + ૩૧૯ (વલભી સંવત્ એ ગુપ્ત સંવત્‌ની જેમ ઈ૦ ૩૧૯થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ૦ ૭૯૬માં રચાયલું ગણાય. પણ એમાં કયાંક ગડબડ થઈ છે. વલભીનું પતન શિલાદિત્ય છટ્ઠાના સમયે ઈ૦ ૭૭૬માં થયું

હતું. આગળ જતાં શત્રુંજયમાહાત્મ્યની લહિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ 'વલભી સંવત્' એ વિક્રમ સંવત્ રૂપે લખાય, વગેરે ભૂલો થવા સંભવ છે. મૈત્રકવંશનાં તામ્રપત્રો તથા દંડીના દશકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિત્સાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોનાં નામોનાં જે રૂપો મળી આવે છે તે જ રૂપ શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમાં વલભી ખાતે ઈ૦ ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમાં ત્રીજા શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાંના એકાદાના સમયમાં લખાયો હોવો જોઈએ. શત્રુંજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમાં સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમાં મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમાં આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમાં પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમાં સિદ્ધાચલ (શત્રુંજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુંજયા, ઐન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજી, યક્ષાંગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સાભ્રમતી, શબલા, વરતોયા, જયંતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓનાં નામ આપ્યાં છે. શત્રુંજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર-ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓનાં નામો આપ્યાં જણાય છે. શત્રુંજયા તે શેત્રુંજી છે, પણ તાલધ્વજી નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજા આગળ પણ શેત્રુંજી જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમાં શત્રુંજયા એ તાલધ્વજી પણ કહેવાતી હોય. સાભ્રમતી તે સાબરમતી છે. એનું પ્રાચીનતમ નામ 'શ્વભ્રમતી' હતું, પણ પદ્મ, સ્કંદ, વગેરે પુરાણોમાં 'સાભ્રમતી' નામ મળી આવે છે. ઐન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ. મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસંગમ પૈકીની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમાં એક 'માહેશ્વરી' હોવાનું સ્કંદપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪. ૧૭-૧૮)માં જણાવ્યું છે. ઉજ્જયંત (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩માં જયન્તા આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પલાશવા હોઈ શકે. વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ જતાં સિદ્ધાચલના શત્રુંજય, રૈવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થરાજ, ઢંક, કપર્દી, લૌહિત્ય, તાલધ્વજ અને કદંબગિરિ આટલાં શિખરો ગણાવ્યાં છે. એમાંના રૈવતગિરિ, ઢંક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાંકનો ડુંગર અને તળાજાની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિત્ય અને કદંબગિરિ ઓળખાતાં નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમાં શત્રુંજયાની નજીકમાં કદંબગિરિની સ્થિતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો ડુંગર હોય કે જ્યાં પ્રાચીન ગુફાઓ છે.

પાંચમા સર્ગમાં જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુંજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ ચોટીલા નજીકનું આનંદપુર રહ્યું હશે. ત્યાં પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમાં જ ભરતે માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલાં. એ ક્યાં તે કહી શકાય નહિ. પછી ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમાં ઉદયવંતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવંતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દૃશ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે. બરટ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુંજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે ક્યાંય બરડાનો ઉલ્લેખ નથી. ગ્રીક સાહિત્યમાં બાર્ડાક્ષીમાની નોંધ આપી છે. એમાંથી નીકળતી નદી વરત્રોઈ(વરતુ)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમાં મળી આવે છે. શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુષ્ટ વિદ્યાધર ત્યાં રહેતો હોવાથી એ પર્વત 'બરટ' કહેવાયો હતો.

સર્ગ સાતમામાં જણાવ્યું છે કે પુંડરીક પર્વત નજીક હસ્તિસેન નગરમાં કોટિ દેવીઓના પરિવારવાળી સુહસ્તિની નામની જૈનધર્મવિરોધી મિથ્યાદૃષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાલોને તાબે કરી લીધા. આ હસ્તિસેનનગર તે પાલીતાણા નજીકનું હાથસણી હોય એમ લાગે છે (હાથબ નહિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હસ્તકવપ્ર હતું). હાથસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યાં આગળ મળી આવેલા મહેરરાજા ઠેપકના વિ૦ સં૦ ૧૩૮૬ના એક શિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે.

આઠમા સર્ગમાં સગરચક્રવર્તીની વિગતમાં તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાંઠે જઈ પ્રભાસપતિને તાબે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે. નજીકમાં ચંદ્રકીર્તિએ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમાં આપી છે. પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે. શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડા (ખેટક) હતું.

સર્ગ નવમામાં સાકેતપુર(અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુંજય આવીને દ્વીપનગરને અલંકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે. દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ. એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે. શિલાદિત્ય ત્રીજાના લુસડીના વલભી સંવત્ ૩૮૫(ઈ૦ ૬૬૯)ના તામ્રપત્રમાં પણ એ જ નામ મળી આવે છે. આગળ જતાં એ સર્ગમાં લખ્યું છે કે ઢંકા નગરીમાં કૌશલ્યાએ શ્રીઋષભનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું. ઢાંક ખાતે બીજા-ત્રીજા સૈકાની જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી.

દશમા સર્ગમાં લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ) હતું. આગળ જતાં ગિરનાર નજીક સુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે. એ કયું ગામ તે સમજાતું નથી. પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમાં સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે. હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યાં નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સરધાર હોઈ શકે. એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું. શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં 'તળેટી' શબ્દ વિશાળ અર્થમાં વપરાયો છે.

સર્ગ બારમામાં જણાવ્યા પ્રમાણે સત્યભામાનો પુત્ર દ્વારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો. એ ગિરમાં આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે. પછી શંખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું સ્થળ છે. એ ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે. આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાંત મહાભારત, બૌદ્ધ જાતકો, જૈનાગમો, સ્કંદપુરાણાંતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખંડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવહિંડી, પ્રાચીન તીર્થમાલાઓ તથા ઉત્કીર્ણ લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક બીજે નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે; દા૦ ત૦, મહાભારત કાળના યાદવો અને મૌર્યો વચ્ચેના ગાળામાં ત્યાં કયા વંશમાં કોણે કોણે રાજ્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે.

અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુલતાન અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપલ્લી–કર્ણાવતીની બાજુમાં વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે.

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘ તારીખે અહમદશાહી ’માં લખેલો, ને એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે. પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી. એ ગ્રંથ ફારસી પદ્યમાં રચાયો હતો. એમાંથી આશરે એકસો બેત ‘ મિરાતે સિકંદરી ’માં ઉતારવામાં આવી છે, ને ‘ મિરાતે અહમદી ’માં પુરવણીમાં અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાંથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામાં આવી છે. એ બેતો પરથી માલૂમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(જ્યોતિષ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કઢાવ્યું હતું ને એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનામાં આવ્યુ હતું.[૧] આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી. હિ૦ સ૦ ૮૧૩નો એ મહિનો ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી–માર્ચમાં આવતો હતો.

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીશત્રુંજયતીર્થોદ્ધારપ્રબન્ધ(લગભગ ઈ૦ સ૦ ૧૫૩૦)માં મળે છે. એમાં “ संवत् १४६८ वर्षे वैशाख वदि ७ रवौ पुष्ये अहीमदावाद स्थापना। ” એવું નોંધેલું છે.[૨] અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ને રવિવારે થઈ હતી. પરંતુ એ દિવસે પુષ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ **વદિ** ૭ નહિ, પણ વૈશાખ **સુદિ** ૭ હોવી જોઈએ એવું માલૂમ પડે છે.[૩] આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં ‘ સુદિ ’ને બદલે ‘ વદિ ’ની

---

[૧] The Mirat-i-Ahmadi : Supplement (Trans. by Syed Nawab Ali and C. N. Seddon), pp. 4–5; રત્નમણિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ૦ ૫૫–૫૬.

[૨] સં૦ મુનિ જિનવિજયજી (૧૯૧૭), પૃ૦ ૩૧.

[૩] ગુજરાતના રાજાઓની જૂની વંશાવળીમાં સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્યનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે.

સરતચૂક થઈ ગણાય. ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, સાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો.[૪] વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે[૫] રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં૦ ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ (અર્થાત્ ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિ૦ સ૦ ૮૧૪નો મહોરમ (૧લો) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં૦ ૧૪૬૮ની મિતિએ તો હિ૦ સ૦ ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે! આમ સં૦ ૧૪૬૮ની મિતિ સાથે હિ૦ સ૦ ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી.

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ ‘ મિરાતે સિકંદરી ’માં હિ૦ સ૦ ૮૧૩માં શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગઢનું બાંધકામ હિ૦ સ૦ ૮૧૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩-૧૪)માં પૂરું થયું હોવાનું જણાવેલું છે.[૬] આ કિતાબમાં કવિ હુલવીની બેતો ઉતારેલી છે.

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમાં લખાઈ હતી, તેમાં આ બનાવ હિ૦ સ૦ ૮૧૫ના આખરમાં (અર્થાત ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩માં) બન્યો હોવાનું જણાવ્યું છે. આ સમય ગઢનું બાંધકામ પૂરું થયાનો હોઈ શકે.

‘ આઈને અકબરી, ’ જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમાં હિ૦ સ૦ ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે.[૭] એ દિવસે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩જી તારીખ હતી.[૮]

ઈ૦ સ૦ ૧૭૬૧માં (અર્થાત્ અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ ‘ મિરાતે અહમદી ’માં અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામાં આવ્યો છે. એમાં હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનાની ૩જી તારીખ, સંવત ૧૪૪૯ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાંચમની મિતિ અને સૂર્યોદયાત્ ૧૫ ઘડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુંડળી પણ આપી છે.[૯]

આમાં વિક્રમ સંવત ૧૪૪૯ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાંચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,[૧૦] કાર્તિકાદિ વિક્રમ સંવત ૧૪૪૯માં એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખરો, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય.[૧૧] આથી યે વધુ

---

[૪] ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી.

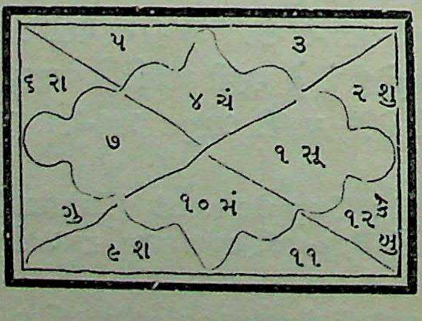
[૫] ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મી.

[૬] ગુજ૦ ભાષાંતર-આત્મારામ મોતીરામ દીવાનજી (૧૯૧૪), પૃ૦ ૨૩-૨૪.

[૭] Eng. Trans. by Blochman, Vol. I, p. 507 n.

[૮] હિજરી તારીખ સાથે વાર આપેલો નથી. બનતાં સુધી મંગળવાર હશે.

[૯] Supplement, pp. 2-3
કુંડળી આ પ્રમાણે છે :—



[૧૦] તા૦ ૨૭-૪-૧૩૯૨.

[૧૧] તા૦ ૧૭-૪-૧૩૯૩.

ગંભીર વાંધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ૦ સ૦ ૧૩૯૨માં આવે છે. આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ઘણો મોટો ગણાય. ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમાં સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્ત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામાં આવતી. આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમજાન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના જાન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો. આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષ પહેલાં શહેર વસાવ્યું સંભવતું નથી.[૧૨] આથી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળગું અસંભવિત ઠરે છે; હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે.

'મિરાતે અહમદી'માં આપેલી કુંડળી પ્રમાણે વડોદરાના શ્રી આપટેએ એના ફલાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે,[૧૩] પરંતુ ગ્રહગણિતની દૃષ્ટિએ એ કુંડલીને તપાસતાં એ શક ૧૩૧૪(ઈ૦ સ૦ ૧૩૯૨)ના ગ્રહયોગો સાથે બંધ બેસતી નથી એટલું જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)ના ગ્રહયોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી.[૧૪] આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુંડળી એ બંને કપોલકલ્પિત હોવાનું ફલિત થાય છે.

શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુશ્રુતિમાં મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમાં પણ સંવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરંતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે. શ્રી ગિરિજાશંકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણભૂત ગણતા નથી.

આથી શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુંડળી બનાવેલી છે, જે 'મિરાતે અહમદી'માંની કુંડળીને ઘણે અંશે મળતી આવે છે.[૧૬] એમાં લગ્ન, ચંદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે; મંગળ, બુધ અને શુક્રની રાશિ

---

[૧૨] અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લહિયાને હાથે સરતચૂક થઈ હોવાનું ધારી શકાય, પરંતુ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ ટાંકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમાં શબ્દોમાં જણાવેલ સંખ્યા પણ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫).

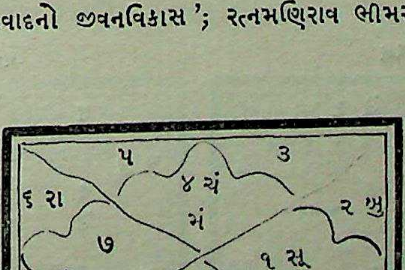
[૧૩] Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp. 215–22).

[૧૪] એ બંને વર્ષમાં રાહુ મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે આમાં એને કન્યા રાશિનો કહ્યો છે. શનિ અને ગુરુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમાં આપેલી રાશિમાં હોવાનો લેશમાત્ર સંભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪). એ વર્ષોમાં આ ગ્રહો કઈ રાશિમાં હતા એને લગતું ગણિત મુ૦ શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે મને આ કામ માટે ગણી આપ્યું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું.

[૧૫] संवत् नंदकृतेन्द्रकैः परिमिते मासे सिते माधवे
पञ्चम्यां गुरुवासरे दिनदले ऋक्षे च पुष्याभिधे ।
नाथेनाथ सुमाणिकेन मनसा दत्तं मुहूर्त्तं यदि (दा)
श्रीपातशाह-सुएह्मदेन अमदावादं तदा कारितम् ॥

[શંકરરાય અમૃતરાય, 'અમદાવાદનો જીવનવિકાસ'; રત્નમણિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ૦ ૨૫–૨૬]

[૧૬] એ કુંડળી આ પ્રમાણે છે :



જુદી પડે છે. શ્રી રત્નમણિરાવના મત મુજબ આ કુંડળીનો ફલાદેશ ‘ મિરાતે અહમદી ’માંની કુંડળીના ફલાદેશ કરતાં અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે લાગુ પડે છે.[૧૭]

પરંતુ આ મિતિ તથા કુંડળીની ચોકસાઈ કરતાં, એ બંને શંકાસ્પદ ઠરે છે. શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મંગળવાર હતો ને ત્યારે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, જ્યારે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨માં એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું. આથી એ મિતિમાં શક વર્ષ અને ઈસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી.

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમાં શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે બિલકુલ બંધબેસતા નથી.

અમદાવાદની વંશાવળીમાં અહમદશાહે વિ૦ સં૦ ૧૪૫૧માં અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮માં એનું વાસ્તુ કર્યું એમ જણાવ્યું છે.[૧૮] પરંતુ અહમદશાહ સં૦ ૧૪૬૭(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સંભવિત નથી. એ જ ગ્રન્થમાં ગુજરાતના રાજાઓની વંશાવળીમાં અહમદશાહે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમાં પ્રથમ પ્રહરમાં અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે.[૧૯] આ મિતિ શત્રુંજયતીર્થોદ્ધાર પ્રબન્ધમાં જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે. પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ.

શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતાં, ‘મિરાતે અહમદી’માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિ૦ સ૦ ૭૯૫ હોઈ, અસંભવિત માની, તેમાં જણાવેલી હિ૦ સ૦ ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂતં ગણી છે.[૨૦] હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતાં, તેમણે ખરી તારીખ ઝિલકાદ મહિનાની ત્રીજી નહિ, પણ બીજી હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે. એ દિવસે સં૦ ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે.

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સૂર્યોદયાત્ ઘડી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી ફ્રણસેએ એની કુંડળી તૈયાર કરી છે[૨૧]. એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અયનાંશ ૧૫° ૪૦′ હતા. શ્રી રત્ન-

---

[૧૭] ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ૦ ૭૮૫–૮૭.

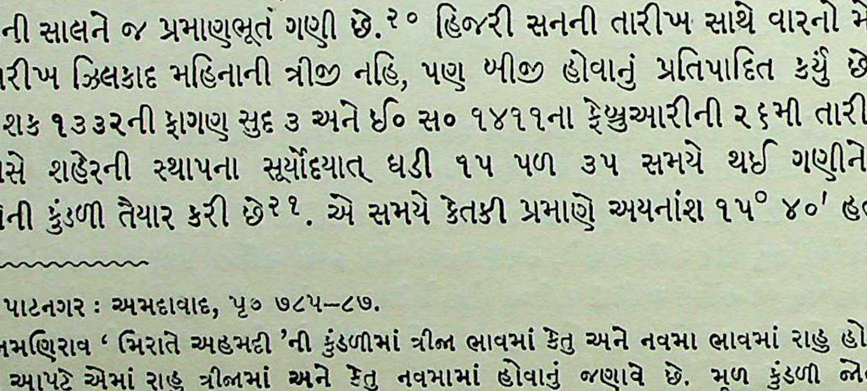
શ્રી રત્નમણિરાવ ‘ મિરાતે અહમદી ’ની કુંડળીમાં ત્રીજા ભાવમાં કેતુ અને નવમા ભાવમાં રાહુ હોવાનું જણાવે છે, જ્યારે શ્રી આપટે એમાં રાહુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમામાં હોવાનું જણાવે છે. મૂળ કુંડળી જોતાં આમાં શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચૂક થઈ લાગે છે; ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ બરાબર છે. શ્રી ગિરિજાશંકરે બનાવેલી કુંડળીમાં પણ રાહુ-કેતુનાં સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે.

[૧૮] ફોર્બસ સભાનાં હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ૦ ૨૫૪.

[૧૯] એજન, પૃ૦ ૫૧-૫૨.

[૨૦] જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૨, અંક ૧૦–૧૧ (ઑકટોબર-નવેંબર, ૧૫૫૧), ‘અમદાવાની સ્થાપનાનો દિવસ’ (પૃ૦ ૧૯-૨૦)

[૨૧] કુંડળી આ પ્રમાણે છે :



સાયન

નિરયન

* સૂ રા મં બુ

મણિરાવે આ નવી નિરયન કુંડલીના ગ્રહયોગોના ફલાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ફલાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી. શ્રી દિનકર ફણસેએ આ સમયની સાયન કુંડળી પ્રમાણે ફલાદેશ વિચાર્યો છે,[૨૨] તે પણ એને બરાબર લાગુ પડતો નથી.[૨૩]

ફલજ્યોતિષની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહૂર્તશાસ્ત્રની દષ્ટિએ ય આ કુંડળી વિચિત્ર હોવાનું માલૂમ પડે છે. 'તારીખે અહમદશાહી'નો કર્તા હુલવી શિરાઝી સ્પષ્ટ જણાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગણિત જાણનારા અને અગમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મૂહૂર્ત કઢાવ્યું હતું. માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમાં હોતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે. આથી, બાદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહૂર્ત કઢાવ્યું હતું, ત્યારે એ મુહૂર્ત મુહૂર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે. એ દૃષ્ટિએ જોતાં ઝિલકાદ માસમાં સૂર્ય મીન રાશિમાં હતો. ભારતીય મુહૂર્તશાસ્ત્રમાં આવા શુભ કામ માટે હાલ તો મીનાર્કનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પંદરમી સદીના આરંભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું મુશ્કેલ છે. છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સૂર્ય, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ ભાગ્યે જ પસંદ કરે એ સ્પષ્ટ છે.[૨૪] શ્રી રત્નમણિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહૂર્ત મુસ્લિમ નજુમીઓએ કાઢ્યું હોય,[૨૫] તો તેમની મુહૂર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દષ્ટિએ પણ આ ગ્રહયોગ તપાસવા રહે.

ફલજ્યોતિષ તથા મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈએ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી ફણસેએ બનાવેલી કુંડળી પરથી એટલું સ્પષ્ટ થાય છે કે 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી કુંડળી તેમ જ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ બનાવેલી કુંડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મંદગતિના ગ્રહોની બાબતમાં ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમાં લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ.[૨૬] શ્રી ફણસે જણાવે છે કે 'મિરાતે અહમદી' વગેરેમાં આપેલી કુંડળીઓમાં જે ગ્રહોની સ્થિતિ છે, તે આસપાસનાં એકસો વર્ષનું ગણિત તપાસતાં પણ મળતી નથી. આથી ગ્રહગણિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડળીઓ અવાસ્તવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે. આથી કુંડળી, મુહૂર્ત અને ફલાદેશની વાત પડતી મૂકવી ઇષ્ટ છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતાં, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તા૦ ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુશ્રુતિ પ્રમાણે સંવત્ ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા૦ ૧૭મી ઍપ્રિલ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સંભવિત હોવાનું ફલિત થાય છે. એ બે પ્રકારનાં સાધનોમાં સલતનતનો અમલ અને 'તારીખે અહમદશાહી'ની સમકાલીનતા જોતાં, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિ૦ સ૦ ૮૧૩(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણભૂત ગણાય.

---

[૨૨] જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૧, અંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦); "અમદાવાદ–ગુજરાતનું પાટનગર" (પૃ૦ ૬૪–૬૮)

[૨૩] રત્નમણિરાવ, ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસઃ ઇસ્લામ યુગ, ખંડ ૨, પૃ૦ ૬૧૫–૧૬.

[૨૪] એજન, ૧, પૃ૦ ૬૧૦–૧૫.

[૨૫] એજન, પૃ૦ ૬૧૧, નોંધ ૩.

[૨૬] ત્રીસ વર્ષે રાશિ બદલતો શનિ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં મેષ રાશિમાં હતો, જ્યારે એ બે કુંડળીઓમાં એને ધન રાશિમાં જણાવેલો છે; અઢાર વર્ષે રાશિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં કન્યા રાશિનો કહ્યો છે; ને બાર વર્ષે રાશિ બદલતો ગુરુ ત્યારે સિંહ રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં વૃશ્ચિક રાશિમાં જણાવ્યો છે !

તો સં૦ ૧૪૬૮(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨)ની મિતિ પાછળ બીજી કંઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગઢથી કરી હતી ને એ ગઢ હિ૦ સ૦ ૮૧૫ના આખરમાં કે હિ૦ સ૦ ૮૧૬(ના આરંભ)માં પૂરો થયો હતો. ત્યારે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો. ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમાં ગઢનું બાંધકામ શરૂ થયું ને ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩ના માર્ચ-ઍપ્રિલમા પૂરું થયું, તો ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ના ઍપ્રિલમાં આવતી વિ૦ સં૦ ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઢનાં વાસ્તુપ્રવેશની હશે? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યતઃ વાસ્તુનું બાંધકામ પૂરું થતાં પહેલાં કરવામાં આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતાં આ અસંભવિત નથી.

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઢના બાંધકામથી કરવામાં આવી, તે ગઢનું ખાતમુહૂર્ત ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સંભવતઃ એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ના ઍપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઢના બાંધકામનું પૂરું થવું ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩ના માર્ચ-ઍપ્રિલમાં થયું હોવાનું માલૂમ પડે છે.

ઘોઘાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો*

કાંતિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરા
નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

ઘોઘા ખંભાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલું પ્રાચીન બંદર છે. ભાવનગર વસ્યું એ પહેલાંનું એ છે. ભાવનગરથી તે ૨૨.૪ કિ૰ મી૰ દૂર આવેલું છે. પ્રાચીન સમયથી જ ઘોઘામાં જૈનોની વસતિ સારા પ્રમાણમાં હતી. જૈનોની પ્રાચીન જાહોજલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મંદિરો—નવખંડા પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રપ્રભુ તથા જીરાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યાં આવેલાં છે. તેમાં નવખંડ પાર્શ્વનાથનું મંદિર સુવિખ્યાત છે. તેના વિશાળ પ્રાંગણમાં નેમિનાથ, સમવસરણ, સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથનાં મંદિરો આવેલાં છે.

આ લેખોમાંની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોનાં, સૂરિઓનાં, ગચ્છોનાં, જ્ઞાતિઓ અને અટકોનાં, સ્થળોનાં તથા સ્ત્રીપુરુષોનાં નામની સૂચિઓ લેખમાં આપેલી છે. તે ઉપરથી ઈસુની ૧૩મી સદીમાં ઘોઘાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગચ્છો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે. વળી, આ સમયથી જ બહુધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિશેષ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાય છે. ગુજરાતમાં મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સવિશેષ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનું આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે. વળી, ઘણાખરા લેખોમાં મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂરિનું નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામાં ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે. લેખોના સમય દરમ્યાન

---

* 'ઘોઘાનો જૈન પ્રતિમાનિધિ' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી તથા શ્રી હરિશંકર પ્ર૰ શાસ્ત્રીએ એક ટૂંકો પરિચયલેખ પ્રકટ કર્યો હતો (ફાર્બસ ગુજરાતી ત્રૈમાસિક, જાન્યુ૰-માર્ચ ૧૯૬૫). ઘોઘાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્કીર્ણ લેખોની વાચના અમને શ્રી ઢાંકીએ મોકલી આપી છે તે માટે અમે શ્રી ઢાંકી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના ઋણી છીએ. પ્રસ્તુત લેખોમાં ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિસ્તૃત માહિતી રજૂ કરી છે.

ઘોઘાના જૈન સમાજમાં શ્રીમાલી અને મોઢ જ્ઞાતિનાં પ્રાબલ્ય અને વૃદ્ધિ હશે તેમ લાગે છે. સ્થળનામમાં એક જ નામ 'વિપ્રરાજપુર'નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતું નથી.

પ્રસ્તુત અઢાર પ્રતિમાલેખો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) સંવત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મ્હા)ણગચ્છે માઘ વદિ ૯.

(૨) સંવત ૧૨૭૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાયટીયગચ્છે શ્રી જિનદત્તસૂરિસંતાને વિપ્રરાજપુર વીલૂણ(ત) માતૃ૦ રાજૂ શ્રેયોઽર્થં શ્રી આદિનાથ કારિતઃ ।

(૩) સંવત ૧૨૯૬ મોઢ જ્ઞાતીય જાલ્યોધરગચ્છીય રાજસીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ શ્રેયોઽર્થં નેમિનાથ બિંબં કારિતં ॥ પ્રતિષ્ઠતં જાલ્યોધરગચ્છે દેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હરિભદ્રસૂરિભિઃ ।

(૪) સંવત ૧૨૯૬ માઘ સુદિ ૧૧ શ્રીમાલજ્ઞાતીય શ્રે૦ પાસેડનસુતા વાવિણિ શ્રેયોઽર્થં શ્રી રિષભદેવ બિંબં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી રત્ન(પ્ર)તસૂરિભિઃ ।

(૫) સંવત ૧૨૯૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ ભોમ મહા૦ કાકલ......સીવસીહ સહિતેન પિતૃ......બિ...... કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી દેવસૂરિશિષ્યેઃ પ્ર......સૂરિભિઃ ।

(૬) સંવત ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ શનૌ શ્રે૦ દેકુપુત્રી માદકારણ (પિ) તં । શ્રી દેવ મહાવીર...... બિંબં વાયડગચ્છે પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી જીવદેવસૂરિભિઃ ॥

(૭) સંવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...તિ સૂરિ શિષ્યૈઃ શ્રી જિનેસર સૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા । સા......શ્રાવકેણ કારિતાઃ ॥

(૮) સંવત ૧૩૦૫ અષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...તિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા સા......(લૌ) લૂ શ્રી વકણકારિતા ॥

(૯) સંવત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય શ્રે૦ જયતાસુત આસલેન સ્વભાર્યા માતૃરાદેવિ શ્રેયોઽર્થં બિંબં કારિતઃ પ્રતિષ્ઠિતં શ્રી (સો)મચંદ્ર સૂરિભિઃ ॥

(૧૦) સંવત ૧૩૨૯ વૈ૦ વ૦ ૯ શુક્રે પિતૃ સાંગા માતૃ શ્રી લૂણદેવિ શ્રેયસે રવીભા ભીમાભ્યાં શ્રી આદિનાથ બિંબં કારિતં શ્રી બહદ્ગચ્છીય શ્રી ગુણાકર સુરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતં ॥

(૧૧) સંવત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે૦ સાંગણ સિંગારદેવિ શ્રેયોઽર્થં સુત નરસિંહેન શ્રી મહાવીર બિંબં કારિતં શ્રી હેમતિલકસૂરિણાં ઉપદેશેન ॥

(૧૨) સંવત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ સુતેન ઠ૦ ઉક્ષણાકેનાકષા......ન હુવંજના શ્રેયસે શ્રી આદિનાથ બિંબં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં કનાપલ્લીય શ્રી નરભદ્રસૂરિભ ॥

(૧૩) સંવત ૧૩૩૪......૫ શનૌ શ્રે૦ કુજલ સુ૦ પાસદેવ સુ૦ વીરપાલ......ના રતના જયતા વીરપાલ સુ૦ પદમસીંહેનભાર્યા પદ્માવતિ પાલ્હણદેવિ......પ્ર...... (ચં) દેવ શ્રી પારસ્વનાથ બિંબં કારાપિતઃ ॥

(૧૪) સંવત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે......શ્રેય......તનયરસિંહ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેવ શ્રી શાંતિનાથ બિંબં કારાપિતઃ ॥

(૧૫) વિ૦ સં૦ ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લુધુભાતૃ ધનપાલ શ્રેયોઽર્થં વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ બિંબં કારિતં પ્રતિષ્ઠિતં ॥

(૧૬) સંવત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ૦ ૧૦ બુધે લખમસીહેન સહજા ભાર્યા સહજલદેવિ શ્રેયાઽર્થં શ્રી પાર્શ્વનાથ બિંબં કારિતં ॥

(૧૭) સંવત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ ભૌમે પિતૃ સમરસિંહ બૃહદભાતૃ સોહડ શ્રેયસે શ્રે૦ રત્નેન શ્રી શાંતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિતઃ શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યેઃ શ્રી વિબુધપ્રભસૂરિભિઃ ॥

(૧૮) સંવત ૧૩૫૯......મોઢ જ્ઞાતીય ઠ૦ દેદાકેન માતૃ હીરલ પુણ્યાય બિંબં કારિતં પ્રતિ૦ શ્રી જાલ્યોધરગચ્છે શ્રી હરિપ્રભસૂરિભિઃ ॥

આ અઢાર લેખો(૧–૧૮)નો સમયપટ સં૦ ૧૨૭૬(ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૦)થી સં૦ ૧૩૫૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે. આ સમયે ગુજરાતની ગાદી પર સોલંકી રાજાઓ ભીમદેવ બીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુનઃ સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૫–૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૨–૧૨૪૪) અને વાઘેલા—સોલંકી વંશના રાજવીઓ હતા. આમ આ સમય દરમ્યાન સોલંકીની મુખ્ય શાખાનો અંત અને ઉપશાખા વાઘેલા–સોલંકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત જોવામાં આવે છે.

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં૦ ૧૨૭૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૦); (૨) સં૦ ૧૨૭૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૩); (૩–૪) સં૦ ૧૨૯૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૦); (૫) સં૦ ૧૨૯૭ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૩); (૬) સં૦ ૧૨૯૮ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૪); (૭–૮) સં૦ ૧૩૦૫ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૯); (૯) સં૦ ૧૩૧૧ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૫૫); (૧૦) સં૦ ૧૩૨૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૩); (૧૧) સં૦ ૧૩૩૩ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૭); (૧૨–૧૩) સં૦ ૧૩૩૪ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮); (૧૪) સં૦ ૧૩૩૭ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૧); (૧૫) સં૦ ૧૩૪૧ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૫); (૧૬) સં૦ ૧૩૪૪ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૮); (૧૭) સં૦ ૧૩૪૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૯૦); અને (૧૮) સં૦ ૧૩૫૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૩)ના છે.

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩–૪) સં૦ ૧૨૯૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૦)ના છે. તે પૈકી એક લેખ–(૩)માં મિતિ કે વાર આપેલ નથી; તો બીજા લેખમાં મિતિ આપી છે પણ વારનો ઉલ્લેખ નથી. બીજા બે લેખ (૭–૮) સં૦ ૧૩૦૫ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૯)ના છે. બંનેમાં મિતિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ વારનો નિર્દેશ નથી. સં૦ ૧૩૩૪(ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨–૧૩). તે પૈકી એક લેખ(નં૦ ૧૨)માં મિતિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ ઘસારાના કારણે વાર વંચાતો નથી. બીજા લેખ–(નં૦ ૧૩)માં તિથિ અને વારનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વંચાય છે, પણ માસ–પખવાડિયાના અક્ષરો ઘસાઈ ગયા હોવાને કારણે વાંચી શકાતા નથી.

આ અઢાર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં૦ ૩, ૯ અને ૧૮)માં માત્ર સાલનો જ નિર્દેશ કર્યો છે અને મિતિ, વારની વિગત મળતી નથી. વળી છ લેખો(નં૦ ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)માં અનુક્રમે ભોમ (મંગળ), શનિ, શુક્ર, શનિ, સોમ, ભોમ(મંગળ)વારનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. બાકીના લેખોમાં વારનો નિર્દેશ કર્યો નથી. આ અઢાર લેખો પૈકીના નં૦ ૧ અને ૪માં માઘ માસનો અને નં૦ ૫ અને ૧૭માં ચૈત્રનો; નં૦ ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪માં વૈશાખનો, નં૦ ૨, ૧૫ અને ૧૬માં જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં૦ ૧ તથા ૮માં અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ સર્વ લેખોનું લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે. તેમ છતાં ઘસારાને કારણ કેટલાક લેખોની વિગતો ભૂંસાઈ ગઈ છે. દા૦ ત૦, નં૦ ૫ના લેખમાં પિતૃ......પછીના અક્ષરોમાં પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ઘસાઈ ગયો લાગે છે. લેખ નં૦ ૭માં બિંબ ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ઘસાઈ ગયું છે. લેખ નં૦ ૮માં જેમની પ્રેરણાથી ઋષભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનસરસૂરિના શિષ્ય સૂરિનું નામ તથા પ્રતિમા ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ઘસાઈ ગયેલ છે. લેખ નં૦ ૧૨માં વાર ભૂંસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના શ્રેયાર્થે આદિનાથનું બિંબ ભરાયું છે તે વ્યક્તિનું નામ ઘસાઈ ગયું છે. લેખ નં૦ ૧૩માં માસ, પક્ષ અને અંતિમ પંક્તિના કેટલાક અક્ષરો ઘસાઈ ગયા છે. નં૦ ૧ના લેખમાં સંવત અને ગચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય બીજી કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી. આથી બાકીનું લખાણ સંભવતઃ ભૂંસાઈ ગયું હશે તેવું અનુમાન થાય છે. લેખ નં૦ ૫, ૯ તથા ૧૮માં તીર્થંકરોનાં નામનો ઉલ્લેખ ન કરતાં માત્ર બિંબ ભરાવ્યાનો જ નિર્દેશ કર્યો છે.

સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નંબર સૂચવે છે.)

તીર્થંકરોનાં નામ[1]

આદિનાથ (ઋષભદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓનાં નામ[2]

ગુણાકરસૂરિ[3]	(બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ[4]	(વાયટીયગચ્છ)	૨
જિન...તિસૂરિ[5]		૭-૮
જિનેસરસૂરિ[5]		૭-૮
જીવદેવસૂરિ[6]	(વાયડગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ[7]	(જાલ્યોધરગચ્છ)	૩, ૫
નરભદ્રસૂરિ		૧૧
પ્ર......(ધં) દેવ (?)		૧૩

---

[1] અઢાર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોનાં નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની છ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બબ્બે પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પરથી સૂચવાય છે.

[2] પ્રતિમાલેખ નં૦ ૫ અને ૧૩માં સૂરિનું નામ ઘસાઈ ગયું હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે લેખ નં૦ ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી.

[3] આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સંવત ૧૨૯૬માં નાગાર્જુનકૃત 'યોગરત્નમાલા' પર વૃત્તિ રચી હોવાનું નોંધાયું છે. (મો૦ દ૦ દેસાઈકૃત જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ૦ ૩૯૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧.)

[4] શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં૦ ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયડ) ગામમાં થયા. તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે. તેઓ વસ્તુપાલની સાથે શત્રુંજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુકૃતસંકીર્તનમાં જણાવ્યું છે. જીવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬). જીવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં૦ ૬માં થયેલો છે.

[5] અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર ઘસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ. આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠિ નેમિચંદ્ર ભાંડાગારિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા. આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં૦ ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પટ્ટધર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૩).

[6] જુઓ ટિપ્પણ નં૦ ૩. જીવદેવસૂરિ યોગવિદ્યાના ભારે જાણકાર હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬).

[7] આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદ્મપ્રભચરિત' રચ્યું હતું. તેની એક હસ્તપ્રત છાણીમાં પ્રવર્તક કાંતિવિજયજી પુસ્તકભંડારમાં છે (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૬).

પ્ર......(સૂરિ)	૫
યશોભદ્રસૂરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસૂરિ	૪
વિબુધપ્રભસૂરિ[૮]	૧૭
(સો)મચંદ્રસૂરિ[૯]	૯
હરિપ્રભસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧)	કનાપલ્લીય	૧૨
(૨)	જાલ્યોધર	૩, ૧૮
(૩)	બૃહદ	૧૦
(૪)	બ્રમ્હાણ	૧
(૫)	વાયટીય કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ[૧૦] અને અટકો[૧૧]નાં નામ

૧	ઠ૦ (ઠક્કર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨	મોઢ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩	રાણુ (અટક)	૩
૪	શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫	શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૯, ૧૧, ૧૪

---

૮ ચંદ્રગચ્છમાં વિબુધપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ થઈ ગયા છે. તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ મુનિસુવ્રતચરિત (પિટર્સન હસ્તપ્રતોનો રિપોર્ટ નં૦ ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં૦ ૩૦૨ અને કુંથુચરિત (જેની સં૦ ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસલમેરના ભંડારમાં છે) રચ્યાં હતાં (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૯૬, પરિ૦ ૫૬૯). આ લેખના વિબુધસૂરિ ઉપર્યુક્ત ચંદ્રપ્રભસૂરિના ગુરુ હોવાનું અનુમાન છે.

૯ આ લેખના (સો)મચંદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાદિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમંગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે. સોમચંદ્રસૂરિએ સં૦ ૧૩૨૯માં વૃત્તરત્નાકર નામના છંદના ગ્રંથ પર ટીકા લખી હતી.

૧૦ લેખોમાં મોઢ અને શ્રીમાલ-લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદ્ભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમાં મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમાં જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે સંકળાયેલી છે. લેખોમાં નિરૂપિત ઠક્કર અને સાહ (શાહ) અટક વ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે.

૧૧ પ્રસ્તુત ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં આવતી શ્રે૦ (શ્રેષ્ઠી), મહા૦ (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઔપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી.

'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમાં ગામના શ્રીમંત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે. તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણાં ધીરધારનો ધંધો પણ કરતા હતા. આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી વ્યક્તિ માટે 'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ભારતમાં લાંબા સમયથી પ્રચલિત છે. એનું હાલનું રૂપાંતર 'શેઠ' શબ્દમાં મળે છે.

મહા૦ એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહત્તર' વગેરેનું સંક્ષેપ સંભવે છે. લેખ નં૦ ૫માંનો ઉલ્લેખ જો

સ્થળોનાં નામ

વિઘ્નરાજપુર	૨

સ્ત્રીપુરુષોનાં નામ

સ્ત્રીઓનાં નામ

પદ્મવતિ	૧૩	વાવિણિ	૪
પાલ્હણદેવી	૧૩	સહજલદેવી	૧૬
માતૃરાદેવી	૯	સિંગારદેવિ	૧૧
માદકારણુ	૬	હીરલ	૧૮
રાજૂ	૨	હુવંજના	૧૨
લૂણદેવિ	૧૦		

પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	રત્ન	૧૭
ઉક્ષાણાક	૧૨	રતના	૧૩
કાકલ	૫	રવીભા	૧૦
કુજલ	૧૩	રાજસીહ	૩
જયતા	૯, ૧૩	લખમસીહ	૧૬
દેકુ	૬	વકણુ	૮
દેદાક	૧૮	વિજયસિંહ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયરસિંહ	૧૪	વીરમ	૧૪
નરસિંહ	૧૧	વીલૂણુ (ત)	૨
નાગપાલ	૩	સમરસિંહ	૧૭
પદ્મસિંહ	૧૩	સાંગણુ	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાંગા	૧૦
પાસડ	૪	સીવસીહ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોહડ	૧૭
ભીમાભા	૧૦		

'મહામાત્ય'ના અર્થમાં ઘટાવવામાં આવે તો મહામાત્ય 'કાકલ' કાણ અને આ સમયના ઇતિહાસમાં તેનું કેવું અને કેટલું મહત્ત્વ વગેરે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થાય તેમ છે.

'ઠક્કર' શબ્દ ચૌલુક્ય સમયના અભિલેખોમાં ગુજરાતમાં સર્વપ્રથમ દૃગ્ગોચર થાય છે. 'ઠક્કુર' શબ્દ સ્પષ્ટતઃ ગામના મુખી કે જાગીરદારની સાથે વપરાતો હતો. શરૂઆતમાં તે નાના અને ગૌણ વર્ગના સ્થાનિક અધિકારી માટે વપરાતો હોવાનું માલૂમ પડે છે. ગુજરાતમાં હાલમાં લુહાણા અને ભાટિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે. ઠક્કુર, ઠક્કરમાંનો 'ઠક્ક' શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રયોજાતો. આ અર્થમાં તે ઈસુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમાં ઉલ્લેખાયેલ છે (મોનિયર વિલિયમ્સ 'સંસ્કૃત કોશ', પૃ૦ ૪૩૦).

'રાણુ'(લેખ નં૦ ૩)ની અટક સંસ્કૃત 'રાણક'માંથી ઉદ્ભવેલી લાગે છે.

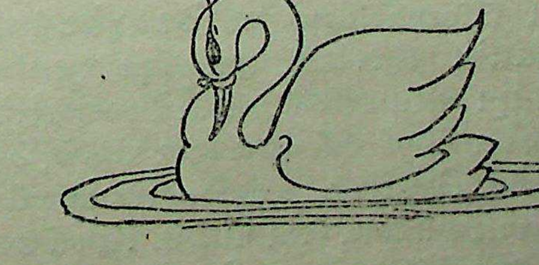
આ ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓનાં જે નામો મળે છે, તેનાં વર્ગીકરણો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સ્ત્રીપુરુષોનાં ઘણાં સંસ્કૃત નામો મિશ્ર-સંસ્કૃત (Non-Sanskrit)-માં રૂપાંતર પામ્યા છે. વળી, તેમાંનાં કેટલાંક પ્રાકૃતમાંથી ઊતરી આવેલાં જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયાં છે. સામાન્યત: આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમાં વહેંચી શકીએ : (૧) શુદ્ધ સંસ્કૃત, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સંસ્કૃત, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત.

નાગપાલ, નરસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્શ્વ, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સંસ્કૃતરૂપે વપરાતાં જોવા મળે છે; તો રાજસીહ, સીવસીહ, જયતા, રવીભા, ભીમાભા, રતના, વીરમ, નયરસિંહ, લખમસિંહ, રાજૂ, લણદેવી, માતૃરાદેવી, સિંગારદેવિ વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસંસ્કૃતરૂપ ધારણ કરે છે. વીલૂણ, પાસડ, કાકલ, દેકુ, વકણ, આસલ, સાંગા, સાંગણ, હુંવજના (?), કુજલ, પાસદેવ, સોહડ, દેદાક, વાવિણિ, માદકરણ, પાલ્હણદેવી, સહજલદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમાં દગ્ગોચર થાય છે.

જે નામોને અંતે સિંહ, પાલ, દેવી કે વતી શબ્દ આવે છે તે બહુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યાં છે; દા૦ ત૦, પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમરસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લૂણદેવિ, પદ્મવતી. પણ ક્યારેક આવાં નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ વિકૃત પણ થયા છે; દા૦ ત૦ પાસદેવ, માતૃરાદેવી, સિંગારદેવી, સહજલદેવી, સીવસીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)સીહ પણ આવાં જ વિકૃત તત્સમો છે. અહીં તદ્ભવ નામો ‘ લ ’ (દા૦ ત૦, કાકલ, આસલ, કુજલ, હીરલ), ‘ ક ’ (દેદાક, ઉક્ષણાક). આ (સાંગા, રત્ના), ‘ભા’ (રવીભા, ભીમાભા), તા (જયતા), ‘ડ’ (પાસડ, સોહડ),[૧૨] ‘ણ’ (સાંગણ, વકણ, વીલૂણ), ‘ ઇણિ ’ (વાવિણિ), ‘ ઉ ’ કે ‘ઊ’ (દેકુ, રાજૂ), ‘મ’ (વીરમ) વગેરે પ્રત્યયો લઈ રૂપવિધાન સાધતાં જણાય છે.

---

[૧૨] ડૉ૦ કત્રે ‘ડ’ અંતવાળા નામો બહુધા શક કે ગુર્જર જાતિવાચક હોવાનું સૂચવે છે. ડૉ૦ સાંકળિયા તેમના મતને અનુમોદન આપતાં જણાવે છે કે પ્રાગ્વાટ, ઓસવાલ તેમ જ ધરકર્કટ જૈનોમાં તે સામાન્ય હોય છે. વિખ્યાત પેથડશાહ રાજસ્થાનની ગૂર્જર જાતિમાંથી ઊતરી આવ્યા હતા. ગૂર્જરો મધ્ય એશિયામાંથી પ્રથમ પંજાબમાં સ્થિર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજસ્થાન અને ઉત્તર ગુજરાતમાં સ્થળાંતર કર્યું. સોલંકી સમય દરમ્યાન તેઓની રાજ્યમાં અમલદારો તરીકે નિયુક્તિ થતી તેથી તેઓ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા. ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાભિધાન અર્પણ કરવામાં તેઓનો ફાળો મહદ્ અંશે હોવાનું ઘણા વિદ્વાનો સ્વીકારે છે. આ પરદેશી જાતિએ ભારતમાં સ્થિર થયા પછી ભારતના ઇતર ધર્મોની માફક જૈન ધર્મને પણ અંગીકાર કર્યો હોવાનો સંભવ છે. (ડૉ૦ સાંકળિયા: સ્ટડીઝ ઇન હિસ્ટોરિકલ ઍન્ડ કલ્ચરલ જ્યૉગ્રાફી ઍન્ડ ઇથ્નોગ્રાફી ઑફ ગુજરાત (૧૯૪૯, પૂના), પૃ૦ ૧૪૦ તથા ‘ઓરિજિન ઑફ ગુજરાત’ જર્નલ ઑફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃષ્ઠ ૮૨–૮૭.)



અંબડકથાના આંતરપ્રવાહો

સોમાભાઈ પારેખ

જૈન પુરાણવિદ્યામાં અંબડ વિદ્યાધરની કથા અતિ મહત્ત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું જોઈએ તેટલું ધ્યાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ્ પ્રૉ૦ બ્લૂમફિલ્ડે અને પ્રૉ૦ એ૦ વેબરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જેનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નસૂરિ-વિરચિત ગદ્યપદ્યકૃતિ ‘ अम्बडचरित्र ’ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી. જૈન આગમો જેટલું જ સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત ‘ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર’ મહાકાવ્ય છે, અને છતાંય, ડૉ૦ હેલન જોહાન્સને તેનો કરેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સભા–ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય-વિષયક અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આવૃત્તિ હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી. આવી જ સ્થિતિ અંબડકથા-વિષયક ‘ अम्बडचरित्र ’ની છે. તેરમા શતકમાં રચાયેલી આ કૃતિની છાપેલી પ્રત મુનિમાનવિજયે સંપાદિત કરી, શ્રીસત્યવિજય ગ્રન્થમાલામાં ગ્રન્થાંક ૧૧ તરીકે, ઈ૦ સ૦ ૧૯૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે. આ જ સંસ્કૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મંગલમાણિક્યે કરેલો અનુવાદ (વિ૦ સં૦ ૧૬૩૯ = ઈ૦ સ૦ ૧૫૮૩), પ્રૉ૦ બલવંતરાય ક૦ ઠાકોરે સંપાદિત કરી ઈ૦ સ૦ ૧૯૫૩માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. મેં મારી ચર્ચામાં, સંસ્કૃત કૃતિ ‘ अम्बडचरित्र ’ અને પ્રૉ૦ બ૦ ક૦ ઠાકોર-સંપાદિત ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’નો ઉપયોગ કર્યો છે.

અંબડકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાગ્રન્થો—ગુણાઢ્યકૃત ‘બૃહત્કથા’, શ્રીસંઘદાસગણિ વાચકરચિત ‘વસુદેવ-હિંડી’, બુધસ્વામીકૃત ‘બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ’, સોમદેવ-વિરચિત ‘કથાસરિત્સાગર’, ક્ષેમેન્દ્રકૃત ‘બૃહત્કથામંજરી’, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય-વિરચિત ‘ત્રિષષ્ટિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર’, ‘પરિશિષ્ટ પર્વ’ આદિ ગ્રન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યારે તેરમા શતક પછી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ-વિષયક વાર્તાચક્રો—‘સિંહાસનબત્રીસી’, ‘વેતાલપચીસી’ અને ‘પંચદંડછત્ર’—પર આ અંબડકથાની પ્રબળ અસર પડેલી છે. વિક્રમનાં ઉપર્યુક્ત ત્રણેય વાર્તાચક્રનાં તેમ જ દરેક વાર્તાચક્રની અલગ ઉપવાર્તાનાં સ્વરૂપઘટન, આયોજન, કથાઘટકો અને સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં

ઘણું સામ્ય છે. 'બૃહત્કથા', 'વસુદેવ-હિંડી', 'બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ' આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અંબડકથા અને વિક્રમનાં વાર્તાચક્રોમાં, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકસૂત્રે સાંધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાતંતુ દ્વારા થાય છે. મુખ્ય વાર્તામાંથી ઉપવાર્તાઓ ફૂટતી જાય છે. એક ઉપવાર્તામાંથી બીજી, અને બીજીમાંથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ ફૂટ્યે જ જાય છે. એમાં દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલું જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપત્યના અંશ તરીકે તેને શોભા અર્પે છે. વિક્રમનાં વાર્તાચક્રો અને અંબડકથાનું સ્વરૂપઘટન આ રીતે એકબીજા સાથે ઘણું સામ્ય ધરાવે છે. અંબડકથામાં સિંહાસનબત્રીસી, વેતાલપચીસી અને પંચદંડછત્રની વાર્તાઓના તાણાવાણા સુઘટ્ટ રીતે વણાયેલા છે.

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અન્તરાય અને અવરોધોમાંથી પુરુષાર્થ અને પરાક્રમો વડે બહાર આવે છે, તેમ અંબડ પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ઘણાં સાહસ કરે છે. વિક્રમ અને અંબડ બન્ને કાલ્પનિક વીર પાત્રો છે, છતાં તેઓના આંતર વ્યક્તિત્વ દ્વારા તેઓ જીવતી-જાગતી તરવરતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે. વાસ્તવિક જીવનમાં માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરડામાંથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાંથી તરી પાર ઊતરી જે તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેવી જ માન અને પ્રશંસાની ભાવના, વિક્રમ અને અબંડ આપણા હૃદયમાં પેદા કરે છે.

પ્રૉ૦ બ૦ ક૦ ઠાકોરે અંબડકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે[૧] :

'.........સિંહાસનબત્રીસી' નામે આપણા રાસજૂથમાં આવું જરૂરી પ્રથમપહેલું સ્થાન આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ'નું છે; સિંહાસનને જે બત્રીશ પૂતળીઓ છે, જેમાંની દરેક પોતાનો વારો આવતાં એક કથાનક કહે છે. એ બત્રીશે પૂતળી મૂળ કોણ હતી, અને સિંહાસનમાં ક્યારે શાને જોડાઈ-જડાઈ ગઈ, તેની કથા જ આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ'. એ બત્રીશ પૂતળીઓ તે અંબડ વિદ્યાધરની બત્રીશ રાણીઓ. અંબડ એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન ક્ષત્રિયમાંથી મહામોટો રાજા અને અનેક અલૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ બત્રીશ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્‌ભુત બનાવોની કથા તે જ આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ'........

આમ, પ્રૉ૦ ઠાકોર અંબડકથાને 'સિંહાસનબત્રીશી' સાથે ઘણું સામ્ય ધરાવતી, 'સિંહાસનબત્રીશી'ની પૂર્વઆવૃત્તિસમી ગણાવે છે. પણ 'પંચદંડછત્ર'—વિષયક વિક્રમના વાર્તાચક્રના મારા અધ્યયન દરમ્યાન અંબડકથાનું 'પંચદંડછત્ર' સાથે મને ઘણું સામ્ય લાગ્યું છે. મુનિરત્નસૂરિએ 'અંબડચરિત્ર'ની પોતાની સંસ્કૃત કૃતિની પુષ્પિકામાં 'પંચદંડછત્ર' અને ગોરખયોગિનીના સાત આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે :

यत्पुर्यामुज्जयिन्यां सुचरितविजयी विक्रमादित्यराजा,
वैतालो यस्य तुष्टः कनकनरमदाद्विष्टरं पुत्रिकाश्रिः ।
अस्मिन्नारूढ एवं निजशिरसि दधौ पञ्चदण्डातपत्रं
चक्रे वीराधिवीरः क्षितितलमनृणां सोऽस्ति संवत्सरङ्कः ॥ ३६ ॥

इत्थं गोरखयोगिनी वचनतः सिद्धोऽम्बडः क्षत्रियः
सप्तादेशवरा सकौतुकभरा भूता न वा भाविनः ।
द्वात्रिंशन्मितपुत्रिकादिचरितं यद् गद्यपद्येन तत् ।
चक्रे श्रीमुनिरत्नसूरिविजयस्तद्वाच्यमानं बुधैः ॥ ३७ ॥

इत्याचार्यश्रीमुनिरत्नसूरिविरचिते अम्बडचरिते गोरखयोगिनीदत्तसप्तादेशकरअम्बडकथानकं सम्पूर्णम् ॥

---

[૧] ઠાકોર, બ૦ ક૦ (સંપાદિત) : 'અખંડ વિદ્યાધર રાસ', પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૯.

‘ પંચદંડછત્ર ’ના વાર્તાચક્રમાં દમની ગાછણ, જાદૂઈ દંડની રેખા દોરી વજ્રની દીવાલ ઊભી કરે છે. વિક્રમ તેના પરાક્રમી સૈન્ય વડે પણ એ દીવાલ તોડી શકતો નથી, ત્યારે તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યું કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી શકાય ? દમનીએ કહ્યું કે, મારા પાંચ આદેશનું પાલન કર; મેં આપેલા પાંચ આદેશ તું પૂરા કરીશ તો આ વજ્રની દીવાલ તું તોડી શકીશ. અંબડકથામાં પણ અંબડ ગોરખયોગિની પાસે આવે છે અને પોતે નિર્ધન હોઈ, ધન અને રિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરે છે. ગોરખયોગિની તેની પાસે એક શરત મૂકે છે કે, મારા આપેલા સાત આદેશનું જો તું પાલન કરીશ તો તું અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂટ ધન પ્રાપ્ત કરી શકીશ. આમ, બન્ને વાર્તાઓની મુખ્ય કથા લગભગ સરખી છે.

આ આદેશ સાહસ અને પરાક્રમો કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમાં મૂકવામાં આવતા અન્તરાય અને અવરોધો જ છે, એમ કહી શકાય. ક્ષેમંકરની ‘ સિંહાસનદ્વાત્રિંશિકા ’ ચૌદમા શતકમાં આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પહેલાં ‘સિંહાસનબત્રીશી’ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમાં સારી પેઠે પ્રચલિત હતી; અને વાર્તાનાયક વિક્રમના માર્ગમાં અનેક અન્તરાયો આવતા, એવા ઉલ્લેખ મળે છે. ભોજ રાજા જેવો સિંહાસન પર બેસવા જાય છે કે, તરત જ સિંહાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને રાજા વિક્રમનાં સાહસ અને પરાક્રમોની વાર્તા કહે છે; અને દરેક પૂતળી રાજા ભોજ સમક્ષ એક અવરોધ મૂકે છે કે, જો તું આવાં સાહસ અને પરાક્રમો કરી શકે તો જ આ સિંહાસન પર બેસ. આવી રીતે, રાજા ભોજના માર્ગમાં બત્રીશ અન્તરાય ઊભા કરવામાં આવે છે. ‘ વેતાલપચીસી ’નું વાર્તાચક્ર વિક્રમનાં સર્વ વાર્તાચક્રોમાં પ્રાચીન છે એટલું જ નહિ, પણ ભારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓનાં પ્રતિરૂપ આ વાર્તાચક્રમાં મળે છે. લોકમુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘ વેતાલપચીસી’ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે. આ વાર્તાચક્રમાં વિક્રમ મૃતદેહને ખભે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને ઊંચકીને ચાલે છે. મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખભે ઊંચકી, બોલ્યા વિના જો તું નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તું મને જીતી શકીશ. વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માંડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયડો મૂકતો કે જેથી તેના ઉકેલ માટે વિક્રમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવું પડતું. આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી કસોટીએ ચડ્યો, પણ અન્તે વિક્રમ વેતાલની આ યુક્તિ સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યાં છતાં તે વગર બોલ્યે ધારેલા સ્થળે પહોંચી ગયો. આમ, ‘ વેતાલપચીસી ’માં સમસ્યા કે કોયડાના સ્વરૂપમાં, વીર પાત્રના માર્ગમાં અન્તરાય કે અવરોધો ઊભા કરવામાં આવે છે.

અંબડકથામાં, અંબડે ગોરખયોગિની પાસે જઈ, ધન, વિદ્યા અને રિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અંબડને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું. પહેલા આદેશમાં ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અંબડ, તું પૂર્વ દિશામાં જા અને ત્યાં ગુણવર્ધન વાડીમાં આવેલા શતશર્કરા નામના વૃક્ષનું પાકું ફળ લઈ આવ. આ આદેશનું પાલન કરતાં, અંબડ ભદ્રાવલી નામની જાદૂઈ વિદ્યાઓની જાણકાર સ્ત્રીના સંપર્કમાં આવ્યો. ભદ્રાવલીએ અંબડને કહ્યું કે, તું મારી પુત્રી ચંદ્રાવલી સાથે કંદુકની રમત રમ અને રમતમાં જો તું જીતીશ તો તે તને પરણશે; અને જો તું હારીશ તો તારે ચંદ્રાવલીની સેવા કરવી પડશે. અંબડ રમતમાં ચંદ્રાવલીને જીતી ગયો; અને તે ચંદ્રાવલીને પરણ્યો તેમ જ તેની પાસેથી નભગામિની, આકર્ષિણી, કામિની અને ચિંતિત-રૂપંકરા—એ ચાર જાદૂઈ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતશર્કરા વૃક્ષનું પાકું ફળ પણ મેળવી શક્યો. ‘ પંચદંડની ’ની વાર્તામાં દમની ગાછણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ દ્યૂત રમવા આદેશ આપે છે. એમાં એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની જીતે તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી; પણ જો વિક્રમ જીતે તો વિક્રમ દેવદમનીને પરણે. છેવટે વિક્રમ જીત્યો અને દેવદમનીને પરણ્યો. અંબડકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે ‘પંચદંડ’ની આ પહેલી વાર્તાનું ઘણું સામ્ય છે.

અંબડ ગોરખયોગિનીને બીજી વખત મળ્યો ત્યારે ગોરખયોગિનીએ અંબડને બીજો આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમાં હરિબંધ નામના દ્વીપમાં રહેતા કમલકાંચન નામના યોગી પાસેથી ‘અંધારી’ નામનું જાદૂઈ વસ્ત્ર લઈ આવ. આ આદેશ સિદ્ધ કરતાં, અંબડ રોલગપુર પટ્ટણના રાજા હંસરાજની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમાં આવ્યો. આ ગુણવતીને સૂર્ય તરફથી જાદૂઈ કાંચળી ભેટ મળી હતી. આ કાંચળી અભેદ્ય હતી. ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પંડિતા નામની જાદૂઈ વિદ્યાઓની જાણકાર બ્રાહ્મણ સ્ત્રીને ત્યાં ભણવા જતી હતી. સરસ્વતીએ, યોગિનીઓ પાસેથી ઊંચી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આઠેય વિદ્યાર્થિનીઓનું યોગિનીઓને બલિદાન આપવા ગુપ્ત સંકેત કર્યો હતો. ગુણવતીએ આ સંકેત જાણ્યો અને જાદૂઈ કાંચળીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ બચી ગઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પંડિતાનો ભક્ષ કરી ગઈ. આ આડકથાનું પ્રતિરૂપ આપણને ‘પંચદંડ’ની ‘ઊડણદંડ’ની વાર્તામાં મળે છે. સરસ્વતી પંડિતા ઊમાદે સાથે, અને ગુણવતી રાજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે.

ત્રીજા આદેશમાં, ગોરખયોગિનીએ અંબડને આદેશ આપ્યો કે, સિંહલદ્વીપમાં સોમચંદ્ર રાજાની પુત્રી ચંદ્રયશા પાસે રત્નમાલા છે તે તું લઈ આવ. આ રત્નમાલાની વાર્તા ‘પંચદંડ’ની ‘અભયદંડ’ અથવા ‘રત્નમંજૂષા’ની વાર્તાની પૂર્વ આવૃત્તિ છે. ‘અંબડકથા’ની ચંદ્રયશા ‘પંચદંડ’માં રત્નમંજરીના પાત્ર તરીકે આવે છે. બન્ને વાર્તાઓમાં રત્નમાલા અને રત્નમંજૂષા જાદૂઈ વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે.

ચોથા આદેશમાં, ગોરખયોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અંબડ નવલખ પાટણમાં બોહિચ્છ નામના વણિકને ત્યાંથી નવલખી માકડી લેવા જાય છે. બોહિચ્છ વાણિયાની પુત્રી રૂપિણી પાસે આ માકડી હતી. રૂપિણીએ અંબડને કહ્યું કે, હું તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપું છું. તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચંદનને અજારૂપ બનાવ અને પછી તેને તેનું મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો દંભ કરી, તેની પાસે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે. અંબડે રૂપિણીના કહ્યા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અર્ધું રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અંબડને આપ્યાં. અંબડની સિદ્ધવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માકડી સાથે અંબડને પરણી.

યોગિનીના પાંચમા આદેશ પ્રમાણે, અંબડ સોરઠમાં આવેલા દેવકા પાટણમાં, ત્યાંના રાજા દેવચંદ્રના પ્રધાન બુદ્ધિસાગર પાસેથી રવિચંદ્ર નામનો દીપ લાવવા જાય છે. અંબડે દેવકા પાટણમાં જઈ, એક માલણને ત્યાં ઉતારો કર્યો. માલણ મારફતે અંબડે જાણ્યું કે, ત્યાંના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીડાતા હતા. અંબડે પોતાની સિદ્ધવિદ્યાપ્રભાવથી નગરનાં ઘણાં દુઃખી લોકનાં દુઃખદર્દ દૂર કરવા માંડ્યાં. માલણે આ વાત રાજા અને પ્રધાનને કહી. રાજાએ અંબડને પોતાની પાસે બોલાવ્યો. અંબડે રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યું કે, રાજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પરણાવવામાં આવે અને અર્ધું રાજ્ય આપવામાં આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પાસેનો રવિચંદ્ર દીપ મને આપે તો તમારા બન્નેનો જીવલેણ વ્યાધિ હું મટાડું. રાજા અને પ્રધાને અંબડની શરતો કબૂલ કરી. અંબડે રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યા; અને રાજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલણપુત્રી (પોતે જે માલણને ત્યાં ઊતર્યો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચંદ્ર દીપ લઈ પાછો ફર્યો.

ગોરખયોગિનીએ અંબડને છઠ્ઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકરોડિ નગરમાં દેવચંદ્ર રાજા રાજ્ય કરે

છે. ત્યાંના સોમેશ્વર નામના વિપ્ર પાસે સર્વાર્થશંકર નામનો જાદૂઈ દંડ છે, તે તું લઈ આવ. અંબડે પોતાના ધ્યેયની સિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આદર્યો. રસ્તામાં તે એક યોગીના સમાગમમાં આવ્યો. યોગી પાસે બે કંબા હતી—એક રક્ત કંબા અને બીજી શ્વેત કંબા. રક્ત કંબાના પ્રહારથી હરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત કંબાના પ્રહારથી, સ્ત્રી હોય તે હરિણી બની જતી. યોગી ધૂર્ત હતો. તેણે ઊંચા પ્રકારની સિદ્ધવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કલિંગ દેશના ભોજકટ નગરના રાજાનું યજ્ઞમાં બલિદાન આપ્યું હતું અને તે રાજાની પુત્રીને હરી ગયો હતો. તે રાજપુત્રીને યોગી હંમેશાં હરિણીના સ્વરૂપમાં રાખતો. અંબડે યોગીને હણી, રાજપુત્રીને છોડાવી અને રક્ત કંબા તેમ જ શ્વેત કંબા પ્રાપ્ત કરી.

આગળ પ્રવાસ કરતાં, અંબડ કૂર્મકરોડિ નગરમાં આવી પહોંચ્યો. ત્યાં આવી તેણે સોમેશ્વર વિપ્રનું ઘર શોધ્યું, પણ કોઈએ તેને તેનું ઘર બતાવ્યું નહિ. રાત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મંદિરમાં સૂતો હતો, ત્યાં મોડી રાત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચંદ્રકાન્તા આવી. જેવી તે મંદિરમાં પ્રવેશી કે તરત જ ક્યાંકથી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ થઈ. એ ચારેય સખીઓ પાતાળમાં જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામાં અંબડે છુપાઈને મોટી બૂમ પાડી. સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અંબડ મળી આવ્યો. સખીઓએ પંચશીર્ષ એ નામથી અંબડને એક મજૂર તરીકે લીધો. બધાં બળદ વિનાની ગાડીમાં બેઠાં અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી. અંબડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામાં વચ્ચે ગાડી અટકાવી. છેવટે, ચંદ્રકાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની જાદૂઈ વિદ્યા તેને શીખવી ત્યારે ગાડી આગળ ચાલી. સર્વ પાતાળમાં ગયાં. ત્યાં નાગશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનું સ્વાગત કર્યું, પણ ધૂર્ત અંબડે પોતાની પાસેના જાદૂઈ ફલચૂર્ણથી નાગશ્રીને રાસભી બનાવી, અને જાદૂઈ શ્વેત કંબાના પ્રહારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી; અને અંબડ પોતે છાનોમાનો ગાડી લઈ નાસી છૂટ્યો. સર્વ સખીઓ બેબાકળી બની પંચશીર્ષ(અંબડ)ને શોધવા લાગી, પણ અંબડ મળ્યો નહિ. છેવટે, રાસભી બનેલી સખી પાતાળમાં રહી અને બીજી સર્વ કૂર્મકરોડિમાં આવી પહોંચી. ચન્દ્રકાન્તા છાની રીતે સોમેશ્વરના ઘરમાં પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મન્દિરમાં ગઈ. વગર બળદે પોળમાં ગાડી હાંકતા અંબડને રાજાએ બોલાવી, ચન્દ્રકાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવવા વિનંતી કરી. એટલે અંબડે શરત કરી કે, હે રાજા, તમારી પુત્રી મને પરણાવો અને તમારું અર્ધું રાજ્ય આપો તેમ જ ચંદ્રકાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થશંકર દંડ મને આપે તો જ હું ચન્દ્રકાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવું. રાજાએ તેમ જ ચન્દ્રકાન્તાએ અંબડની શરત કબૂલ કરી; એટલે અંબડે રકત કંબાના પ્રહારથી ચન્દ્રકાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી. રાજાએ પોતાની પુત્રી અંબડને પરણાવી અને પોતાનું અર્ધું રાજ્ય તેને આપ્યું. ચન્દ્રકાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અંબડને પરણી અને ચન્દ્રકાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશંકર દંડ આપ્યો. ચન્દ્રકાન્તાની વિનંતીથી અંબડે નાગશ્રીને રાસભીમાંથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અંબડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદંડ તેણે અંબડને આપ્યો.

આ આખી વાર્તા ‘પંચદંડછત્ર’ની ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તાને ઘણી રીતે મળતી છે. ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તામાં પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમાં જાય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમાં પડેલી સખીઓનાં વસ્ત્ર લઈ નાસી જાય છે, અને નાગકન્યાને પરણવા આવેલા વરરાજાનું હરણ કરે છે. છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિષાપહાર દંડ વિક્રમને આપે છે. અંબડકથાનું ઉપર્યુકત વસ્તુ ‘પંચદંડ’ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમાં સામ્ય ધરાવે છે.

સાતમા આદેશમાં ગોરખયોગિની અંબડને સોપારાના રાજા ચંડેશ્વરનો મહામુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે. અંબડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાજા ચંડેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે. મોહ પામેલી રાજકુંવરી સુરસુંદરી અંબડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે. રાજા આવા વટેમાર્ગુને પોતાની પુત્રી

પરણાવવા ઇચ્છતો નથી, અને તેણે અંબડને કેદ પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા. અંબડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતાં સૈનિકો હારી ગયા. રાજા અંબડની જાદૂઈ અને સિદ્ધવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અંજાઈ ગયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરણાવી અને સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો.

આ રીતે, અંબડકથા જૂની ગુજરાતીમાં અવતાર પામેલી ‘સિંહાસનબત્રીશી’, ‘વેતાલપચીસી’ અને ‘પંચદંડછત્ર’ જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર વ્યાપક અસર કરનાર કથા છે; જ્યારે અંબડકથાનું વસ્તુ ‘બૃહત્કથા’, ‘વસુદેવ-હિંડી’, ‘બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ’, ‘કથાસરિત્સાગર’ અને ‘બૃહત્કથામંજરી’ આદિ કથાગ્રંથોની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે. ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાગ્રન્થોમાં જાદૂઈ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાઘટક (Motif) તરીકે પ્રયોજાયું છે. અંબડકથામાં અંબડે અનેક સિદ્ધવિદ્યાઓ અને જાદૂઈ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો. સિદ્ધવિદ્યાનાં પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમનાં વાર્તાચક્રોને સળંગસૂત્રથી સાંધતાં પાત્રો છે. વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમસ્યા બાજુએ રાખીએ તો, તે સર્વ જાદૂઈ વિદ્યાઓમાં પારંગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ-વિષયક વાર્તાચક્રોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે; અને ‘બૃહત્કથા’ તેમ જ ‘કથાસરિત્સાગર’ની વાર્તાઓનો નાયક નરવાહનદત્ત, ‘વસુદેવ-હિંડી’નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિરત્નસૂરિ-વિરચિત ‘અંબડચરિત્ર’નો નાયક અંબડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું રૂપાન્તર થતાં, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાચક્રોના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે. આચાર્ય હેમચંદ્રાચાર્ય-વિરચિત ‘ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર’માંના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ઘડતરમાં ઠીક ફાળો આપ્યો છે.

આમ સમગ્ર રીતે જોતાં, પુરોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમાં, અંબડકથા અને તેનો નાયક અંબડ વિદ્યાધર એક મહત્ત્વની કડીરૂપ સ્થાન ધરાવે છે. અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિટંબનાઓ અને વિપત્તિઓમાંથી પસાર થઈ, અનેક પરાક્રમો અને પ્રચંડ પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાદૂઈ વિદ્યાઓ સિદ્ધવિદ્યાઓ, તાંત્રિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અંબડ વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન પાત્ર ખરેખર લોકોનાં હૃદય, કલ્પના અને જિજ્ઞાસાવૃત્તિને લાંબા સમય સુધી સતેજ રાખશે, એમાં શંકા નથી.

કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

દુલેરાય કારાણી

કચ્છમાં ઘણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનું પ્રાબલ્ય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં દોઢસો પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમાં પણ જૈન યતિઓની સંખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે.

કચ્છના રાવશ્રી પહેલા ખેંગારજીને દૈવી સાંગ* આપીને એમને સહાયભૂત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમાં લાવ્યા, અને એમને ભુજની પોશાળમાં નિયુક્ત કર્યા, ત્યારથી રાજદરબારમાં પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુંવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતું. આ યતિ રાજકુંવરના કાનમાં ॥ ૐ નમઃ સિદ્ધં ॥ નો મહામંત્ર ફૂંકતો અને ત્યારપછી તેને પહેલો અક્ષર ઘુંટાવતો. આટલી ક્રિયા પછી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો. આજે પણ આ પ્રણાલિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તરમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્ય-અમલમાં યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાંથી કચ્છમાં આવ્યા અને ત્યારથી પોશાળમાં એમની પરંપરાનો આરંભ થયો. અઢારમી સદીના મધ્યમાં મહારાઓશ્રી લખપતજીએ ભુજમાં વ્રજભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોજીલા, વિલાસી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના ચાહક રાજવી તરીકે કચ્છમાં એ અજોડ હતા.

આ રંગીલા રાજવીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમાં લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-કળા અને હુન્નર-કળા વડે ભારતભરમાં પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અંતરમાં કોડ જાગ્યા હતા, અને તે ઘણે અંશે સફળ થયા છે એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામાં આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

---

* આ સાંગનું આજે પણ વિજયાદશમીના દિવસે પૂજન થાય છે.

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ્ કહી ગયા છે કે : “ભુજિયો એ કચ્છના મહારાઓનું સિંહાસન છે, અને વ્રજભાષા પાઠશાળા એનો કીર્તિમુગટ છે.”

મહારાઓશ્રી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુન્નરકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું. મહારાઓશ્રી કલાપ્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા. પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા. કચ્છને કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્ય-કલાનું અધ્યાપન-મંદિર પણ બનાવી દીધું. “કવિ જન્મે છે; એને ઘડી શકાતો નથી.” એ કહેવતને ફેરવીને એમણે કવિઓ ઘડવાની પાઠશાળા કચ્છમાં શરૂ કરી. એમનામાં દેશનાં રત્નોને ચૂંટી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી. હુન્નર-કળા માટે એમણે રામસિંહ માલમ જેવા કલાધરને શોધી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્ય-કળા માટે એમણે મારવાડ-જોધપુર બાજુના તપાગચ્છના યતિ કનકકુશળજી જેવા કાવ્ય-કોહિનૂરને શોધીને તેમને કચ્છમાં ખેંચી લીધા અને વ્રજભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ઘણા જ માનપાનથી ભટ્ટાર્કની પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યા. આ પાઠશાળાએ આગળ જતાં કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાબિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના શબ્દો આપી જાય છે :

“કાવ્ય-કલા શીખવવાની કચ્છ–ભુજમાં પોશાળ હતી—આજે પણ છે. કવિઓ સૃજવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમાં અદ્વિતીય હશે. ઘણા કાવ્યરસિકો ત્યાં ભણી, રાજદરબારમાં કવિરાજ થયા છે. એ કાવ્યશાળામાં કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમાં ઘુમાવી, ઋતુઓની તડકી-છાંયડી પ્રીછાવી, અભિસિંચન, ઉછેર, ફાલવીણણ, ગૂંથણ વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રી ઉછરતા બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યાં ભણાવાય છે. કચ્છના મહારાવનું ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ ભુજની પોશાળ તે કચ્છના મહારાવનો કીર્તિમુગટ છે.”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ડાહ્યાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉલ્લેખ કરતાં ‘બુદ્ધિપ્રકાશ’ના સન ૧૮૫૮ના જુલાઈ માસના અંકમાં જણાવે છે કે :

“ભુજની પાછલી કેટલીયે પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામાં આવે છે. એમાં શિક્ષણ આપનાર ગોરજી છે. તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે. આજે કવિતા શીખનારને ખાનપાનની સગવડ રાજ્ય તરફથી આપવામાં આવે છે. ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેવું તેને ઇનામ મળે છે. આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમસ્ત ગુજરાતમાં ન તો કોઈ જોવામાં આવી છે ન સાંભળવામાં.”

ગુજરાતી સાહિત્યના સ્તંભ સમા આ બે ધુરંધર કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજી શકાશે.

વ્રજભાષાથી અજ્ઞાત એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમાં કાવ્યકળાના રસને રેલાવનાર કવિવર કનકકુશળજીએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનું કોઈ એવા શુભ ચોઘડીએ મંડાણ કર્યું કે તેની કીર્તિ ચન્દ્રની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી.

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાંથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ સેવનાર સરસ્વતી-પુત્રો અહીં આવતા અને સરસ્વતીની આરાધના કરી, કવિની છાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા. એવા કેટલાયે કવિરાજોએ અનેક રાજ્યોના રાજકવિ બનીને આ સંસ્થાના નામને ઉજ્જ્વળ કરેલ છે.

કવિ કનકકુશળજીએ “લખપતમંજરી નામમાળા” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ સંવત ૧૭૯૪માં લખેલ છે. એમાં ૨૦૨ પદો છે. આરંભના ૧૦૨ પદોમાં જાડેજા વંશનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

આ નામમાળાનો આરંભ થાય છે. ૨૦૨ પદમાં તે સમાપ્ત થાય છે. એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે :

લખપતિ જસ સુમનસ લલિત, ઈકિ બરની અભિરામ,
સુકવિ કનક કીની સરસ, નામ દામ ગુણ ધામ.
સુનત જાસુ હૈ સરસ ફલ, કલ્મસ રહે ન કોય,
મન જપિ લખપતિ મંજરી, હરિ દર્શન જ્યોં હોય.

દિલ્હીના મોગલ બાદશાહ શાહજહાંના દરબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ ‘સુંદર’ના ‘સુંદર શૃંગાર’ પુસ્તકની ભાષા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવશ્રી લખપતજીના નામ પર લખી છે. આ પુસ્તકનો આરંભ નીચેની પંક્તિથી થાય છે :

યહ સુંદર શૃંગાર કી, રસ દીપિકા સુરંગ,
રચી દેશપતિ રાઉ સુત, લખપતિ લહિ રસ અંગ.

કવિશ્રી કનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રચેલી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે :

કવિત

પંડિત પ્રબીન પરમારથ કે બાત પાઉં,
ગુરુતા ગંભીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ;
પાંચોં વ્રત પાલૈ, રાગદ્વેષ દોઉ દૂર ટાલૈ,
આવૈ નર પાસ વા કું, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ;
પંચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સંગી સાધુ,
પીહર છ કાય કે, સુહાય જીવ ત્રાતા હૈ;
સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભટ્ટારક,
કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ.

સવૈયા

આનન સોહત બાની સદા,
પુનિ બુદ્ધિ ધની તિહું લોકનિ જાની,
પિંગલ ભાષા પુરાતનિ સંસ્કૃત,
તો રસના પે ઈતિ ઠહરાની;
સાહિબ શ્રી કનકેશ ભટારક,
તો વપુ રાજે સદા રજધાની,
જૌં લૌં હૈં સૂરજ ચન્દ્ર રૂ અંબર,
તૌં લૌં હૈ તેરે સહાય ભવાની.

અંતમાં કવિશ્રી કનકકુશળજી-રચિત દેવીમહિમાનો એક છંદ અત્રે આપવામાં આવે છે.

છંદ જાતિ ભુજંગી

વડી જ્યોત બ્રહ્માંડ, અંબા વિખ્યાતા,
તુમ્હીં આશપૂરા, સદા કચ્છ માતા;
રંગ્યા રંગ લાલી, કિયા પાય રાતા,
ભજો શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા. ૧

વડા ઘૂઘરા, નૂપરાં નાદ બાજે,
ઘણા દુંદુભિ, વાદળાં શબ્દ ગાજે;
રહે પાય રમઝોલ, તાલે સુરાજે,
ભજ્યાથી ભવાની સકલ દુઃખ ભાજે. ૨

ભલી પીંડીયું, ઊપમા તીરભથ્થી,
બિહુ જંઘ રંભા, બણી સુંડ હથ્થી;
નિતંબા પ્રલંબા, રચ્યા ચક્ર રથ્થી,
વસે હીય મેં, જીવ જ્યોં વીસ હથ્થી. ૩

લખી લંક સૂરાં તણી, સંક આડી,
વણાવી સુકેસી, મુકેસીય વાડી;
લટંગા મુટંગા તણી, લાલ નાડી,
મહંમાય મોજેં, ધર્યા આપ આડી ! ૪

વળી મેખલા, લંકવાળી વિશાળી,
સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી;
કસી છાતીએ કંચુકી રંગ કાલી,
ભજો શ્રી ભવાની, ભુજા વીસવાલી ૫

ભુજા વીસ મેં, ચૂડ શ્રોવન[1] ભાળી,
બણી આંગુલી, વીંટીયાં નંગવાળી;
ઉદે અંબ, નક્ષત્ર આભા ઉજાળી,
મહા માય માતુ, ભજો જ્યોતવાળી. ૬

સજોતી ગળે શોભતી, મોતી માળા,
વણી કંઠ કંઠી, ત્રિરેખા વિશાળા;
રચી અંબ અંબા, સુઠોડી[2] રસાલા,
વખાણી પ્રમાણી, મહંમાય બાલા. ૭

રંગ્યા ઓષ્ઠ તંબોલ, બિંબં સુરંગા,
ઝગે જ્યોત દંતાન, બાહીર નંગા,
ભણે જીભસ્યું, ચાર વેદા અભંગા,
ઉમા ઇસરાણી, વખાણી ઉતંગા. ૮

કર્યા હેમ પાત્રાં, જસા દો કપોલા,
ઝળક્કે નથે, નાક મોતી ઝકોલા,
ચખે રંગ રાતી, સુહાતી કચોલા,
ભવાં આંખ મોહે, ભવન્નાથ ભોળા. ૯

---

[1] સુવર્ણ. [2] હડપચી.

સુધટ્ટી ભ્રકુટી, કબાણું સુધારી,
ભર્યા નંગ મોટા, અકોટા સુધારી;
નવા વેઢલા, ખીંટલા જ્યોત ન્યારી,
કઈ કર્ણુ, આભર્ણુ કીધા કુમારી. ૧૦

ઉદે ભાલ ચંદં, અમંદં ઉજાસં,
પગી[3] મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસં;
ખુલ્યો માંગ[4] સિંદૂર, કંદૂર પાસં,
વધી તા તિમિ, કાંતિ મોતી વિકાસં. ૧૧

શિરે શીશફૂલં, અમૂલં સુઘાટં,
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલં લલાટં,
વણી કેશ વેણી, ત્રિવેણી વિરાટં,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુજાવે ઉચાટં. ૧૨

લસે[5] દામ[6] ત્રિધામ છાપું લગાડી,
સુરંગી દુરંગી સુહાતી જુ સાડી,
બહુ ફૂલ ફૂલી, અમૂલી જુ વાડી,
મહીં મંડિકા, ચંડિકા મુજ માડી. ૧૩

સહુ દેવ ઈંદ્રાદિ, ચંદ્રાદિ આવે,
ઘણીયું મણીયું, ઘણાં રત્ન લાવે;
ભર્યા થાળ મુકતા, રુ ફુલે વધાવે,
ગલે ગીત સંગીત, નાચે રુ ગાવે. ૧૪

ધરે હથ્થ માથે, લગાવે ધરત્તી.
વદે મુખ, દુખાં તણી એ વિનંતી;
સુરાંનાથ—સન્નાથ કીજે સકત્તી,
મહીષાં[7] કરે, ચંડ મુંડાં મસત્તી. ૧૫

સુણે દેવ વાણી, કહે ઈસરાણી,
નિચિંતા રહો ઈંદ્ર ઔ ઈંદ્રરાણી;
ઘણા દૈત ને પ્રેત ઘાલું જ ઘાણી,
કૃપાણી મૃડાણી[8], તએ હાથ તાણી. ૧૬

વડાલા ત્રંબાલા, તએ નાદ વાજે,
સુંડાલા દંતાલા, ઉતાલા સુસાજે,
ચઢી દિગ્ઘ[9] સિંહે, ચલી જુદ્ધ કાજે,
ધરા ઓતરા, શેષ પાતાળ ધ્રૂજે. ૧૭

---

[3] સુમેળથી શોભતી.
[4] સેંથી.
[5] ઝળકે.
[6] હાર.
[7] રાક્ષસો.
[8] પાર્વતી.
[9] મોટા.

થા બથ્થ જુટા, ભિડ્ડૂટા લડાકા,
ખલાંરા દલાં, ખેલ ખગ્ગા ખડાકા;
દડા સા ઉડે, અંડ મુંડા દડાકા,
ભરે ડગ્ગ દિગ્ધા, કરંતા ભડાકા. ૧૮

ધમાધમ્મ ધોચે, બરચ્છી ધમોડા,
ધમાધમ્મ ધીંગા, ફરસ્સી ધમોડા,
મુડંતાં પડંતાં, લડંતાં સુજોડા,
ખગ્ગાં સુલગ્ગાં, પગાં કંધ ખોડા. ૧૯

ડમકં ડમકં, બજે રુદ્ર ડાકં,
હણ્યા ચંડીએ, ચંડ મુંડાં સુહાકં,
હુવા સુંભ નિસુંભ, મહિષાં હલાકં,
ખરી યોં કરી, ભૂત પ્રેતાં ખુરાકં. ૨૦

ગ્રસંતા પલાંરા, ડલા મુખ ગ્રાસં,
મહકંત અત્રં, કરંતં તમાસં;
ભખે[10] ભૂત પ્રેતાં, કરે આગ ત્રાસં,
વડા મુંડ ખંડં, કરે મુખ વાસં. ૨૧

પીયે ભૂતણી, પ્રેતણી રકત પ્યાસં
ગ્રસે ગ્રિદ્ધણી, યોગણી મંસ ગ્રાસં;
હુએ ડાકણી સાકણી, હી હુલાસં,
ઉડે સામડી, આંતડી લે અકાસં. ૨૨

રુદ્રે રુંડ મુંડીય, માલા રચાઈ,
ઇસો જુદ્ધ, કુદ્ધે, કિયો આપ આઈ;
સુરાં ઓ નરાં, શેષ સંપે સુહાઈ,
વધાઈ વધાઈ, સુગાવે વધાઈ. ૨૩

બ્રહ્મમ્મા વિસન્નુ વૃષાકં[11] વખાણે,
યતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,
ઠવ્યા પાય કૈલાસ, વાસા ઠિકાણે,
મહાદેવ સેવા કરે, સુખ માણે. ૨૪

પ્રથીપત માંહીં, વધાવો પ્રમાણં,
ઔની ફરે, સમુદ્રાં તંત આણં,[12]
તુમ્હી માહમાઈ, મહી કચ્છ ભાણં,
થપ્યો આસપૂરી, સહી સુચ્છ થાણં. ૨૫

દીયો સંપદા, સુખ શાન્તિ સદાઈ,
મહી સુખ માણે, યોં કીજે સુમાઈ;
ભરો કચ્છ મેં સંપદા મન ભાઈ,
લહે ક્રોડ ક્રોડાનિ લોકો લુગાઈ. ૨૬

વડાઈ વડાઈ તુ માતુ વડાઈ!

---

[10] ભક્ષ કરે. [11] શંકર. [12] અવનિમાં સમુદ્રપાર લગી તમારી આણ ફરતી રહેજો.

કવિ લાવણ્યસમયકૃત

ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ

સંપાદક : શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ૦ સં૦ ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પંક્તિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમાં અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે. તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે. તેમાંની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે.

તેમની કૃતિઓમાં તેમનું પાંડિત્ય ને સામાજિક જીવનનું ઊંડું જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે. કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે. અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દીપ્તિવંત બનાવી મૂકે છે.

આ બધી કૃતિઓમાં 'ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ' આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં ભાત પાડે એવી છે. પ્રાચીન-મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં અક્ષરમેળ વૃત્તોમાં રચાયેલી સળંગ કૃતિઓ તો ગણીગાંઠી છે; જ્યારે 'ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ'માં પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની છંદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત છંદની છે. દરેક કડીમાં ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામાં આવ્યું છે. કવિનું છંદપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનું છે. દરેક કડીમાં વર્ણસગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે.

ઘણાં વર્ષો પહેલાં સ્વ૦ શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈએ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સંપાદન કરેલું અને 'જૈનયુગ'(પુ૦ ૧)માં તે પ્રસિદ્ધ થયેલું. પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ મંદિરના ગ્રંથભંડારમાંથી પ્રાપ્ત થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સંપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે. બંને પ્રતમાં લખ્યા સંવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને લિપિ પરથી વિ૦ સં૦ ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સંભવ છે. એમાંની નં૦ ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં૦ ૪૧૪૩ને પ્રતને B સંજ્ઞા આપી અહીં પાઠભેદ નોંધ્યા છે. બંને પ્રતમાં A પ્રત વધારે જૂની છે.

કનકતિલક ભાલે, હાર હીઇ નિહાલે,
રિષભપય પખાલે, પાપના પંક ટાલે.
અરચિ નવ-રસાલે, ફૂટડી ફૂલમાલે,
નર ભવ અજૂઆલે, રાગ નઇં રોગ ટાલે. ૧

અજિત કિણિ ન જીતુ, જેહનઇં માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીઇ માનવી તુ.
લહસિ સુખ નિચીતુ, પૂજિ રે માનવી તુ.
જુ જિન મનિ ચીંતઉ, મુકીઇ માન-વીતુ. ૨

સમવસરણિ બઇઠા, ચીત મોરઇ પઇઠા.
અસુખ અતિ અરીઠા, ઉપજ્યા તે ઉબીઠા.
સુપરિ કરિ ગરીઠા સૌખ્ય પામ્યાં અનીઠા.
ભવ હૂઅ મઝ મીઠા, **સંભવસ્વામિ** દીઠા. ૩

લહક સિરિ ધજાતુ, જ્ઞાન કેરુ ખજાતુ,
જિનવર નહીં નાહ્નઉ, સામિ સાચઉ પ્રજાનઉ,
જસ જગિ વર-વાનઉ, છઇલ માંહિં ન છાનુ,
સુત સમરથ માનઉ, માત **સિદ્ધાર-ષાનઉ.** ૪

વિષમ વિષયગામી, કેવલજ્ઞાન પામી
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવઇ પુણ્યકામી,
સકલ **સુમતિ સામી,** સેવીઇ સીસ નામી. ૫

મ કરિ અરથ માહ્રુ, લોભના લોઢ વારુ;
ભવિક! ભવ મ હારુ, પિંડ પાપિંઇ મ ભારુ.
નરયગતિ નિવારુ, ચીંતિ ચેતેસ વારુ.
પદ્મપ્રભ જુહારુ, સાંભલઉ બોલ સારુ. ૬

ક્રિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,
જય જગતિ **સુપાસો,** જેહનઇં દેવ દાસો.
દલિઅ કરમપાસો, રાગ નાઠઉ નિરાસો,
ગુરુઅ-ગુણ નિવાસો, દોષ દોષિઇં ન જાસો. ૭

કડી ૧. B ઋષભ. AB પાય પખાલે.
કડી ૨. A કણિ. B લહેસિ. A મતિ. B ચીંતિઉ.
કડી ૩. B ચીંતિ. A સોખ્ય. B હૂઆ.
કડી ૪. B લહિક. A ધજા તું. B સાચુ; પ્રજાનુ. B વરવાનુ. A માહે. B માનુ; સિધારથાનુ.
કડી ૫. B હૂઉ; સિધિ.
કડી ૬. A મ્હારુ. B ચીતિ; વહારુ. A નરયગતિ વારુ. B સાંભલુ.
કડી ૭. A ગુરૂઅ.

મદન-મદ નમાયા, ક્રોધ-યોધા નમાયા,
ભવભમર ભમાયા, રોગ-સોગા ગમાયા,
સકલ ગુણ સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, ચંગ **ચંદ્રપ્રભાયા.** ૮

સુવિધિ સુવિધિ માંડી, પાપનાં પૂર છાંડી,
મયણ-મદ નમાંડી, ચીત ચોખૂં લગાડી,
કુગતિ મતિ શમાડી, મુક્તિકન્યા રમાડી,
સુણિ-ન-સુણિ નમાડી, દેષવા તે રુહાડી. ૯

કનકવરણિ પીલા, જેણિ જીતી પ્રમીલા,
સિરિ ધરિઅ સુશીલા, દૂરિ કીધી કુશીલા,
પ્રગટિત તપશીલા, **શીતલ સ્વામિ** શીલા,
મ કરસિ અવહીલા, જેહની લીલ લીલા. ૧૦

ભવિક નર ! ભણીજઇ, સિઉં ભમુ માગ બીજઇ ?
અહનિશિ સમરીજઇ, સેવ **શ્રેયાંસ** કીજઇ,
વિવિધ સુખ વરીજઇ, પુણ્યપીયૂસ પીજઇ,
અનુદિન પ્રણમીજઇ, લાછિનુ લાહ લીજઇ. ૧૧

જસ મુખ-અરવિંદો, ઊગીઉ કઇ દિણંદો,
કિરિ અભિનવ ચંદો, પુન્નિમાનઉ અમંદો,
નયણ અમિઅબિંદો, જાસુ સેવઇં સુરિંદો,
પય નમિઅ નરિંદો, **વાસુપુજ્જો** જિણંદો. ૧૨

અસુખ-સુખ હણેવા, સૌખ્યનાં લક્ષ લેવા,
ભવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂં ભરેવા,
મુગતિ-વહૂ વરેવા, દુર્ગતિઇં દાહ દેવા,
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત્ત ચીતિઇ કરેવા. ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર કેણુઇ ન પાયુ,
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જેહનઇં જ્ઞાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનઉ અંત આયુ,
હૃદયકમલિ ધ્યાયુ, તે **અનંતુ** સુહાયુ. ૧૪

કડી ૮. A મદનમદ નહાયા; ભવભરમ.
કડી ૯. A ચીંત ચોષૂં.
કડી ૧૦. A સિરિ ધરિ સુશીલા. A કરિસિ.
કડી ૧૧. ચોથી લીટી—B તિમ તિમ યમ પીજઇ. A લાહુ.
કડી ૧૨. A અરવંદો. A કરિ. B પુન્નિમાનુ; વાસુપુજ્જે.
કડી ૧૩. A અસુખ ગતિ હણેવા. A સોખ્યનાં લખ્ય. A ચીંતઇ કરેવા.
કડી ૧૪. A કલાન્યુ. ત્રીજી લીટી—A જવ જિનવર જાયુ. B રોગનુ.

ધરમ ધરમ ભાષઇ, મુક્તિનઉ માર્ગ દાષઇ,
જગિ જિનવર પાષઇ, પાપ જાઇ ન પાષઇ.
વરસ દિવસ પાષઇ, જે પ્રભો ચિત્તિ રાષઇ,
પુરુષ અણિઅ આષઈ, સૌખ્ય તે ચંગ ચાષઇ. ૧૫

મયગલ ઘર બારી, નારિ સિંગારિ ભારી,
રયણ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તસુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
ત્રિભુવનિ જયકારી, **સાંતિ** સેવુ સધારી. ૧૬

વર કનકિ ઘડાયા, હાર હીરે જડાયા,
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિઇં નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પૂંઠિઇં પડાયા,
કુસુમચય ચડાયા, **કુંથુ** પૂજંતિ રાયા. ૧૭

કરમ મરમ જાલી, પુણ્યની નીંક વાલી,
રતિ-અવિરતિ રાલી, કેવલજ્ઞાન પાલી,
અખય-સુખ-રસાલી, સિધિ પામી સુંહાલી,
અર અરચિ સુમાલી, આપિ રે ફૂલ ટાલી. ૧૮

સુણિ-ન સુણિ-ન હલ્લી, પુણ્યનિઇં પૂરિ ઘલ્લી,
ઘર તરુઅર-વલ્લી, પુત્તપુત્તેહિં ભલ્લી,
નિતુ નવલ-નવલ્લી, ભૂરિ ભોગેહિં ફુલ્લી,
પ્રણમઇ **જિણ મલ્લી,** તાસુ કલ્લાણવલ્લી. ૧૯

વિગત-કલિ-કુરંગા, પામીઆ પુણ્ય તુંગા,
નવિલિ ગવિલ જંગા, દૂષ દોષા દુરંગા,
જવ હૂઅ જિન સંગા, **સુવ્રતસ્વામિ** ચંગા,
કિરિ તરલ-તરંગા, આલસૂ માંહિં ગંગા. ૨૦

નમિ નરય નિવારઇ, માન-માયા વિડારઇ,
ભવજલધિ અપારઇ, હેલિ હેલાં ઊતારઇ,
ભગત-જન સધારઇ, લોભ નાણઇ લગારઇ,
જિન જુગતિ જુહારઈ, તે સવે કાજ સારઇ. ૨૧

કડી ૧૫. B મુક્તિનુ. A સાખ્ય.
કડી ૧૬. A શ્રંગારિ. B સંતિ. A સેવુ જુહારી.
કડી ૧૭. B કનક. A મુકુટ; તેજેઇં; તિવિલ.
કડી ૧૮. A કરમરમ.
કડી ૧૯. B સુણિ ન થલ્લી. A જિન.
કડી ૨૦. A વિગતિ કલિ કુરંગા. B નવલ ગિવલ જંગા. A દોખ્યા. B હૂઆ. A માહિ.

કુગતિ કુમતિ છોડી, પાપની પાલિ ફોડી,
ટલિઅ સયલ ષોડી, મોહની વેલિ મોડી,
જિણિ શિવવહુ લોડી, કો નહી **નેમિ** જોડી,
પ્રણમઇ લક્ષ કોડી, નાથ બિ હાથ જોડી. ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સંગ્રામ સોગા,
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,
સવિ ભયહર લોગા, પામીઆં **પાસ** જોગા,
નર નહી કહિ જોગા, પૂજતાં ભૂરિ ભોગા. ૨૩

કઠિન કરમ મેલ્હી, કાઢીઆ તેર ઠેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલઇ ગહેલી,
નિસુણિ હરષિ હેલી, ભેટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિહૂં પહેલી, **વીર** વંદૂ વહેલી. ૨૪

દુરિત દલ દુકાલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,
જસુ ગુણવર બાલા, રંગિ ગાઇ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વંદું મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લચ્છી વિશાલા. ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વષાણી,
વયણરયણખાણી, પાપવલ્લી-કૃપાણી,
સુણિ-ન સુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યચી પટ્ટરાણી
જગિ જિનવર-વાણી, સેવીઇ સાર જાણી. ૨૬

રિમિઝિમિ ઝમકારા, નેઉરીચા ઉદારા,
કટિ-તટિ ષલકારા, મેષલીચા અપારા,
કમલિ-રમલિ-સારા, દેહ લાવણ્યધારા,
સરસતિ જયકારા, હોઉ મે નાણધારા. ૨૭

તપગચ્છિ દિણયર લબ્ધિસાયર સોમદેવ સૂરીસરા,
શ્રી સોમજય ગણધાર સેવીય સમયરત્ન મુણીસરા;
માલિનીછંદિઇં ઝમકબંધિઇં સ્તવ્યા જિન ઊલટિ ઘણઇ,
મિઇં લહિઉ લાલ અનંત સુખમય, મુનિ લાવણ્યસમય ભણઇ. ૨૮

કડી ૨૨. A પ્રણમઇ સુર કોડી; બે.

કડી ૨૪. B મેહલી. A ભોરઇ ગહેલી.

કડી ૨૫. A જસ ગુણવર; લછી.

કડી ૨૭. B રમઝમ.

કડી ૨૮. A લછિસાયર. A સેવિઅ; મુનીસરા. A મલિની, B માલિનીય. A ચમકબંધિઇ, B તવ્યા. A મઇં. A લાવણ્યસમય સદા ભણઇ.

ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ

ઊર્મિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામાં આવ્યા : ઊર્મિપ્રધાન અને બુદ્ધિપ્રધાન. તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગહન વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય. પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસાસ્વાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમાં લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ઊર્મિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ઊર્મિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયંગમ હોય છે. પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી; પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમાં કેટલે અંશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે. શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, "કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમાં એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે. વાચકમાં સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે."[૧]

મહાકવિઓથી માંડીને સામાન્ય કવિઓનાં કવન માટે બે વિષયો સનાતન છે : એક તો ઇશ્વર અને બીજું, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો સ્નેહ. જગતમાં કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બન્ને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય. આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું રચાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમાં કાંઈક નવીન તત્ત્વ, કાંઈક રસાસ્વાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે. ઇશ્વરભક્તિનાં કાવ્યોમાં પણ સૂફીવાદીઓની 'પ્રિયા' તરીકેની કલ્પના સ્વાભાવિક થઈ પડી. ભક્તિરસનો પ્રવાહ ભારતભરમાં અવિરત વહ્યો છે, જેમાં મીરાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે.

જૈનોનાં ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોનાં ભક્તિકાવ્યોમાં મૂળભૂત ફરક છે. એનું કારણ જૈન દર્શનની ઇશ્વર પ્રત્યેની દૃષ્ટિ છે. જૈન દર્શન ઇશ્વરને ઇહલૌકિક વસ્તુથી પર, રાગદ્વેષાદિ બંધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખંડની બેડી—થી મુક્ત કલ્પે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાંથી પ્રગટતું સંપૂર્ણ દેવત્વ છે. જ્યારે અન્ય દર્શનોમાં ઇશ્વરને જગતકર્તા માનવામાં આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોઇ, ઇશ્વરલીલાનાં કાવ્યો રચાયાં છે. વૈષ્ણવ સંપ્રદાય અને સૂફીમતમાં આ ભક્તિરસ,

---

[૧] જુઓ : વાઙ્મય વિમર્શ, પૃ૦ ૪૦.

શૃંગારરસ મિશ્રિત પણ બન્યો છે. જૈનો ઈશ્વરને સ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાંસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ઊર્મિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે. મીરાંબાઈ વગેરેનાં ભજનોમાં આવી ભૂમિકા છે ખરી. એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ રસદાયક નીવડશે. સૌપ્રથમ આપણે આનંદઘનજીના પ્રીતમ જોઈએ.

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઔર ન ચાહુ રે કંત,
રિઝ્યો સાહિબ સંગ ન પરિહરે, ભાંગે સાદિ અનંત,
ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો.

—આનંદઘનજી ચોવીશી

સરખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દૂસરા ન કોઈ રે પ્રભુ

—મીરાંબાઈ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમાં પ્રિય તરીકેના સંબોધનમાં ઈશ્વર વાચ્યાર્થ નથી હોતો. ખાસ કરીને ચિદાનંદજીનાં પદોમાં આવતાં સંબોધનો વિચારવા જેવાં છે. સાંસારિક સંબંધોનો એમાં ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે : આપણો આત્મા રાગ-દ્વેષાદિથી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપાશમાં જકડાયેલો છે. કુમતિને સુમતિની શોક્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વહાવી છે. જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનતિ કરે છે :

પિયા ! પરઘર મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,
કુળ મરજાદા લોપકે રે, જે જન પરઘર જાય.

—ચિદાનંદજીના પદો : પદ પહેલું.

પણ પ્રભોલન વસ્તુ એવી છે કે એમાં પડ્યા પછી હાથ ઘસવાના હોય એ જાણવા છતાં પણ સુમતિના પિયા—આપણે—પરઘર જઈએ છીએ, કુમતિનો સંગ કરીએ છીએ. પણ ધીરજ અને ક્ષમાશીલતાની મૂર્તિ, આર્યસન્નારી કંઈ પોતાની સજ્જનતા છોડે ખરી કે ? પરગૃહે જવા છતાં પણ હજુ કાંઇ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે :

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,
તુમ બિન સુંદર સાહિબા રે, મો મન અતિ દુઃખ થાય.

— ચિદાનંદજીના પદો : પદ બીજું.

આપણે તો વિહંગાવલોકન કરવા બેઠાં છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અનુભૂતિનો આપણને આછો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા સ્વગૃહે પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેવો આહ્લાદ અનુભવે છે તે જોઈએ :

આજ સખી મેરે વાલમાં નિજ મંદિર આયે,
અતિ આનંદ હૈયે ધરી, હસી કંઠ લગાયે.

—ચિદાનંદજીના પદો : પદ બારમું.

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિરહિણીની દશા, વિરહવેદના જોવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્રજી વિરચિત ચોવીશીના એકાદ સ્તવનનું અવલોકન કરીએ. ઈશ્વરથી અળગાપણું બતાવતાં તેઓ કહે છે :

ઋષભ જિણંદશું પ્રીતડી
કિમ કિજે હો કહો ચતુર વિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વસ્યા
તિહાં કિણે નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,
ઋષભ જિણંદશું પ્રીતડી.

ઈશ્વર સાથે પ્રીતડી બાંધવી છે, પણ કેમ બંધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમાં જઈ વસ્યા. કોઈ કહેશે : પત્ર દ્વારા અગર મુક્તિ પામતા જીવો સાથે સંદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ શ્રી દેવચંદ્રજી પાસે હાજર જ છે :

કાગળ પણ પહોંચે નહિ
નવિ પહોંચે હો તિહાં કો પરધાન,
જે પહોંચે તે તુમ સમો
નવિ ભાંખે હો કોઈનું વ્યવધાન,
ઋષભ જિણંદશું પ્રીતડી.

ઉપરની વેદનામાં આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ. એકમાં આત્મા પર-રમણીમાં રમમાણ છે, તો બીજીમાં વિરહ-વેદનાને ઉત્કટ દર્શાવી છે. પરંતુ જે પ્રેમાનુભવ કરે છે એનું શું? એ માટે તો શ્રી મોહનવિજયજીની પંક્તિઓ જુઓ :

પ્રીતલડી બંધાણી રે, અજિત જિણંદશું...

શ્રમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો. ગ્રામીણ ચિત્ર મન સમક્ષ ખડું કરો. આખા દિવસના પરિશ્રમ પછી ઘેર આવતાં ખેડૂત કેટલો પ્રફુલ્લિત થાય છે! આનંદઘનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બાબતો, તત્ત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સાંસારિક પાપમય જીવન—એ બધું છોડી ઈશ્વરને નિહાળે છે, સ્વગૃહે આવે છે, ત્યારે કેવા હૃદયંગમ ઉદ્ગારો નીકળે છે! :

દુઃખ દોહગ દૂરે ટળ્યાં રે, સુખ સંપદ શું રે ભેટ,
ધિંગ ધણી માથે કિયો રે, કુણ નર ગંજે ખેટ,
વિમલજિન! દીઠાં લોયણ આજ.
—આનંદઘનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજ પોતાની આગવી કાવ્યશક્તિ દ્વારા ભૂખ્યાને ભોજન નહિ, પરંતુ ઘેવર જેવાં પકવાન મળે અને જે આનંદ થાય એવો જ આનંદ ભગવાનનાં દર્શનથી ભક્તને થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણ કરે છે :

ભૂખ્યા હો પ્રભુ, ભૂખ્યા મળ્યા ઘૃતપૂર
તરસ્યા હો પ્રભુ, તરસ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યાં જી...દીઠી હો પ્રભુ૦

આ સાથે મીરાંબાઈના ઉદ્ગારો પણ સરખાવીએ :

પાયોજી મૈંને રામ રતન ધન પાયો.

આજના યુગમાં લખાતી પ્રણય-ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ થશે કે આ પણ પ્રણય-ત્રિકોણને અંતે સર્જાતો સુખાંત છે; પણ એવું નથી. વાર્તામાં બનતી વાતો કાલ્પનિક પાત્રો માટે બને છે, જ્યારે ઉપરનાં રસદર્શનમાં જણાવેલી હકીકત આપણા સર્વેના જીવનમાં અનુભવાતી ખરી સંવેદના છે. જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુમતિની) વિનતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે ત્યારે શું થાય છે?

વિરથા જન્મ ગુમાયો,
રે મૂરખ ! વિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનંદજીના પદો : પદ સોળમું

આપણી રોજની રામકહાની કોઈને આજે તાત્કાલિક સમજાય છે તો સુમતિને મિલાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિજાનંદ માણી શકે છે. જેને પાછળથી સમજાય છે એને પશ્ચાત્તાપરૂપી ઝરણમાં સ્નાન કરવાનું સદ્‌ભાગ્ય સાંપડે છે અને તે પવિત્ર થવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે ગત જીવનના સંસ્મરણો દિવાસ્વપ્નો જેવા લાગતાં આત્મા પુકારે છે :

રે નર ! જગ સપનેકી માયા

—ચિદાનંદજીનાં પદો : પદ સત્તરમું.

સૌથી વિશેષ કારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુમતિની વિનતિ આપણે અંતરાત્માથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના સકંજામાં સપડાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાંથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશંકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનડો હટકયો ન માને.
બહુત ભાંત[2] સમજાયો, યાંકુ ચોડે[3] હું અરુ[4] છાને,
પણ ઈયે શિખામણ કછુ રંચક, ધારત નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનડો હટકયો ન માને.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : પદ એકવનમું.

આવી દશા કાંઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એવું થોડું છે? આનંદઘનજી પણ વર્તમાન ચોવીશીના સત્તરમા તીર્થંકર શ્રીકુંથુનાથ ભગવાનના સ્તવનમાં કવે છે :

સુર નર જન પંડિત સમજાવે, સમજે ના માહરો સાળો,[5]
હો કુંથુજિન ! મનડું કિમ હી ન બાજે.

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનંદઘનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિકટ છે. છતાં તેઓ લખે છે :

જો ઠગ કહું તો ઠગ તો ના દેખું
શાહૂકાર પણ નાહીં,
સર્વ માંહે ને સહુથી અળગું
એ અચરિજ મન માંહી,
હો કુંથુજિન ! મનડું કિમ હી ન બાજે.

મન કાબૂમાં નથી. મન વિષે બયાન પણ કર્યું. એનો ઉપાય બતાવતાં ખરેખરો સાધક કોણ છે એ દર્શાવે છે ત્યારે ‘ मनः एव मनुष्याणाम् कारणं बन्ध मोक्षयोः । ’ સૂત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતું નથી :

‘ મન સાધ્યું તિણે સઘળું સાધ્યું,
એહ વાત નહીં ખોટી. ’

—આનંદઘનજી

---

[2] રીત. [3] પ્રગટ. [4] અને.

[5] આત્માની પરિણતિ—ભિન્ન ભિન્ન પરિસ્થિતિ તે આત્માની પત્ની. તેનો ભાઈ તે આપણું મન. એટલે અહીં ‘ સાળો ’ કહ્યો છે.

જૈનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાંત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમાં અખો મોખરે છે. જૈન કવિઓમાં કોઈએ સામાજિક પ્રહારો કર્યા છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદઘનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યા છે, જે તુલનાદૃષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ હળવા છે. અખો અને આનંદઘનજી એવા સમયમાં થયા કે જ્યારે સમાજ અંધાધૂંધીમાં, ધર્માંધતાના ગર્તાંધકારમાં સબડતો હતો. લોકોને ભક્તિ તો સદા રુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિસારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યાચરણ રહ્યું. સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમાં ભક્તિરસ ઝર્યો છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બયાન કર્યા મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીરાંબાઈ, ધીરો, ભોજો ભગત, પીપા ભગત, દયારામ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનું ઉદ્‌બોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિભાવનો વિચાર કેન્દ્રસ્થાને છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાબખા ફટકાર્યા છે. શ્રી આનંદઘનજીને સમાજ પિછાની શક્યો નહિ. એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો. સ્તવનો જંગલમાં રચ્યાં, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ. એમનાથી કહેવાઈ ગયું :

ગચ્છના ભેદ બહુ નયણ નિહાળતાં
તત્ત્વની વાત કરતાં ન લાજે,
ઉદર ભરણાદિ નિજ કાજ કરતાં થકાં
મોહ નડિયા કલિકાલ રાજે.

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્‌ગારોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમાં વણી લેતા. આ દૃષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવાં કાવ્યો નજર બહાર ન રહેવાં જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક ફિરકાઓમાં વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આવું કથન ક્વચિત જ થયું છે. બાકી એમનાં કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે. ઈશ્વરઘેલાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ વ્યક્ત કરે છે પણ ખરા :

દરિશણ દરિશણ રટતો જો ફિરું,
તો રણ રોઝ સમાન.

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ. તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઈશ્વર-રાગીને દુનિયા સાથે શો સંબંધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય. તરત જ ઉમેરી દે છે :

જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિમ ભાંજે વિષપાન ?
        અભિનંદન જિન દરિશણ તરસીએ.

જૈન દર્શનમાં દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે. એમાં જેટલું બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે એટલું જ એ ઊર્મિ-પ્રધાન છે. સ્યાદ્વાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે. એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્વેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટશે. જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ઊંડાણથી સ્પર્શે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમાં ઊર્મિને સૂક્ષ્મદૃષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદૃષ્ટિમાં જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમાં થોડોક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાનાં બયાન ઊર્મિ-સભર કર્યાં છે, એમના ગુણગાન ગાયાં છે; જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કીર્તન કરવા ઉપરાંત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતાં, જ્યારે ઈશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાલંભ આપતાં કાવ્યો આપ્યાં છે, અગર તો આપણી ભક્તિમાં ક્યાંક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે. મીઠો ઉપાલંભ આપવામાં મોહનવિજયજી, યશોવિજયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે; જ્યારે આત્મનિંદાના બીજા

પ્રકારમાં દેવચંદ્રજી, કુમારપાળવિરચિત આત્મનિંદા વગેરે આગળ છે. આપણે મોહનવિજયજીથી શરૂઆત કરીએ :

શિવ પદ દેવાં જો સમરથ છો,
તો યશ લેતાં શું જાય?
હો પ્રભુજી! ઓળંભડે મત ખીજો.

એટલું ખરું કે જૈન સ્તવનો, સજ્ઝાયાદિ પ્રાચીન છંદો કે અખાની માફક છપ્પામાં રચાયાં નથી એટલે હાલ લોકભોગ્ય નથી. પરંતુ એવી રીતના રાગ-રાગિણીમાં રચાયેલાં છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રવાહિતાનો આનંદ માણી શકે. હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની. આપણા સંગીતકારો પાસેથી આટલી આશા રાખવી અસ્થાને નહિ ગણાય. જોકે ચિત્રપટ સંગીતમાં રચ્યાપચ્યા રહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનતા નથી. ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્જ્ય ગણી, આમ અંધારામાં રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે. નીચેના સ્તવનનો ઢાળ જુઓ :

બાલપણે આપણ સસનેહી
રમતાં નવ નવ વેશે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુતાઈ
અમે તો સંસારની વેશે,
હો પ્રભુજી! ઓળંભડે મત ખીજો.

—મોહનવિજયજી

સતયુગમાં, જૈન પરિભાષામાં કહું તો ચતુર્થ આરામાં, લોકો ઘણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદ્ધાર તાત્કાલિક થતો. જ્યારે આજે કળિયુગ—પાંચમો આરો, અને લોકો મનના મેલાં, એટલે ઈશ્વરની અમીદૃષ્ટિ થાય નહિ. આ સામે કવિનું હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાશથી કહે છે :

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
દીયંતા દાન રે શાબાશી ઘણી.

—બાર વ્રતની પૂજા : પં૦ વીરવિજયજીકૃત

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતું હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર રહેતી હોય એવી આપણને આશંકા થાય ત્યારે વિનતિરૂપે વીરવિજયજીની પંક્તિઓ જુઓ :

ભક્તિ હૃદયમાં ધારજો રે,
અંતર-વૈરીને વારજો રે,
તારજો દીનદયાળ.

—નવાણું પ્રકારની પૂજા : પં૦ વીરવિજયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમાં વરસ્યાની ખરી કિંમત આંકે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે :

મોહ ગયે જો તારશો,
ઇણુ વેળા હો કહાં તુમ ઉપગાર?
સુખ વેળા સજ્જન અતિ
દુઃખ વેળા હો વિરલા સંસાર,
પરમાતમ પૂરણ કળા.

ઉપાલંભ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યું : ' દુ:ખ વેળા હો વિરલા સંસાર ! ' તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ' વાચકજશ 'ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમાં લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ :

કરજોડી ઊભો રહું
રાત–દિવસ તુમ ધ્યાને રે,
જો મનમાં આણો નહિ
તો શું કહીએ છાનો રે ?
સંભવ જિનવર વિનતિ.

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલંભ જુઓ. તેમાં તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર ઠરાવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ છાકથી
હું છકિયો હો નાહીં સૂધ લગાર,
ઉચિત સહી ઇણ અવસરે
સેવકની હો કરવી સંભાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા.

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમાં ખામી જેવું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ :

સેવા ગુણ રંજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બડભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્મમ ને નિરાગી ?
હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ :

સર્વ દેશ-ઘાતી સહુ
અંઘાતી હો કરી ઘાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમંદિરે
મોહે[૬] વિસરી હો ભમતો જગજાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા.

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે. આપણાથી ઈશ્વરની સંપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અંશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ) :

નાણ રયણ પામી એકાંતે
થઈ બેઠાં મેવાસી,
તેહ માંહેલો એક અંશ જો આપો
તે વાતે શાબાશી,
હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

---

[૬] મુજને.

તો એથી ઊલટું, મુક્તિની—એના એકાદ અંશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રંગમાં જ રચ્યાપચ્યા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાષાણની માફક મુક્તિ આપોઆપ ખેંચાઈને મળે. જુઓ :

મુક્તિથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી
જેહશું સબલ પ્રતિબંધ લાગ્યો,
ચમક પાષાણ જિમ લોહને ખીંચશે
મુક્તિને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો.
ઋષભ જિનરાજ મુજ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સંપૂર્ણ શ્રદ્ધા હોય તેની શી દશા છે તેની. પણ જેણે ઈશ્વરને નાથ કર્યો છે, જે સનાથ છે, એમનું હૃદય કેવું પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પંક્તિમાં જોઈએ :

તારકતા તુજ માહે રે શ્રવણે સાંભળી
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે
શું ઘણું કહીએ જાણ આગળ કૃપાળ જો ?
પ્રીતલડી બંધાણી રે અજિત જિણંદશું

આવી જ ભાવનાને ઉપાલંભ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ નીચેના શબ્દોમાં આલેખી છે :

જગતારક પદવી લહી
તાર્યા સહી હો અપરાધી અપાર,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઈણ અવસર વાર ?
પરમાતમ પૂરણ કળા.

પં૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે. કદાચ ઈશ્વર પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો? તો લાજ–મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલંભ સ્વરૂપે કહે છે :

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે
શિવતરુની આગે રે શી બહુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ઘડીક પણ સંગ ન તજવાનું કહે છે. ગુણીજનને ગુણ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને? સંગનો રંગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ :

કોકિલ કલ કૂજિત કરે
પામી મંજરી હો પંજરી સહકાર,
ઓછાં તરુવર નવિ ગમે
ગિરૂઆં શું હો હોવે ગુણનો પ્યાર,
અજિત જિણંદશું પ્રીતડી.

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની ગુંજાશમાં ઓર વધારો કરે છે.

આવા મીઠા ઉપાલંભ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે. પરંતુ આપણી જેવા સામાન્ય માણસો ગમે તેવા ભક્તિમાં લીન હોઈએ છતાં નિષ્ફળ જઈએ તો? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સંભવે ને? દેવચંદ્રજી કહે છે :

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
જો ઉપાદાન એ શુચિ ન થાશે,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉદ્યમ તણો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લાશે.

ઉદ્યમની ખામી જોઈ; પણ હજુ આપણે ડગ પણ માંડ્યું નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને ? આત્મલક્ષી—આત્મનિંદાના કાવ્ય અનુકૂળ બને. જુઓ :

રાગ દ્વેષે ભર્યો, મોહ વૈરી નડ્યો
લોકની રીતમાં ઘણું એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ ગુણ નવિ રમ્યો
ભમ્યો ભવમાંહી હું વિષયમાતો,
તાર હો તાર પ્રભુ, મુજ સેવક ભણી.

આત્મનિંદા માટે તો જૈનોમાં પ્રચલિત 'રત્નાકર પચ્ચીશી' જોવી જોઈએ. આખી રચના આપણા હીણપતભર્યાં કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે. એકાદ કડી તપાસીએ : રચના હરિગીત છંદમાં છે.

હું ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોભ સર્પ ડશ્યો મને
ગળ્યો માનરૂપી અજગરે હું કેમ કરી ધ્યાવું તને ?
મન મારું માયાજાળમાં મોહન ! મહા મૂંઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમાં ચેતન ઘણું ચગદાય છે.

ક્રોધ, લોભ અને માનને માટે યોજેલાં અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરનાં રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુપ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે.

કદાચ સવાલ થશે કે ઈશ્વર તો સર્વજ્ઞ છે. એટલે આપણાં દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ; તો પછી આપણે બયાન કરવાની શી જરૂર ? બયાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણાં આવાં ખોટાં કર્તવ્યોથી આપણું મન ભરાઈ ગયું હોય છે. આપણું દિલ હળવું બને એટલા માટે અગર તો આપણું મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના સ્નેહીને કહીએ ત્યારે જ નિરાંત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને 'રત્નાકર પચ્ચીશી'ની શરૂઆતમાં જ કવિએ આલેખ્યો છે :

'જાણો છતાં પણ કહી અને હું હૃદય આ ખાલી કરું'

તદુપરાંત ઈશ્વરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે. એટલે પ્રેમી તો પોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈતિ સુધીનું બધું વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયજી પણ કહે છે :

અંતર્ગતની પ્રભુ આગળ કહું ગુંજ જો,
પ્રીતલડી બંધાણી રે અજિત જિણંદશું.

ઉપરની આત્મનિંદામાં તો ભૂલનો એકરાર છે. પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુ૦ અમૃતસૂરીશ્વરજી મહારાજ) આત્મનિંદામાં દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે :

બહુ કાળ આ સંસારસાગરમાં પ્રભુ હું સંચર્યો,
થઈ પુણ્યરાશિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તું મળ્યો.
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સરસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતાં મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી.

જૈનોમાં મનુષ્ય મરણપથારીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક રિવાજોમાં ‘ પુણ્ય-પ્રકાશ ’નું સ્તવન સંભળાવાય છે. આ સ્તવનમાં દુર્લભ માનવદેહની સફળતા ક્યારે થાય, આપણે શું કર્યું, વગેરેની સરવાળા-બાદબાકી છે. જિંદગીના ધન્ય દિવસો ક્યા ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાહી સ્વરો ગુંજાવો :

ધન ધન તે દિન માહરો
જિહાં કીધો ધર્મ......

તો શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર આપણા જેવા માટે એવો ધન્ય દિવસ ક્યારે આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે :

અપૂર્વ અવસર એવો ક્યારે આવશે ?
ક્યારે થઈશું બાહ્યાંતર નિર્ગ્રંથ જો ?
સર્વ સંબંધનું બંધન તિક્ષ્ણ છેદીને,
વિચરશું કવ મહત્પુરુષને પંથ જો ?

ઊર્મિ વસ્તુ જ એવી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી. જે લોકો ઊમિ-વિહીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ કર્યો નથી હોતો, તેઓ સામી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેડા કહી તિરસ્કારે છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે. જુઓ :

રહસ્યોનો જ્ઞાતા અનુભવથી ક્યારે થઈશ હું ?

એટલે જ્ઞાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી.

અનુભવથી જ્ઞાતા થવાની વાત રુચિ; પરંતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનંદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે :

પણ તુમ દરિશણ યોગથી
થયો હૃદયે હો અનુભવ પરકાશ,
અનુભવ અભ્યાસી કરે
દુઃખદાયી હો સવિ કર્મ વિનાશ,
પરમાતમ પૂરણ કળા.

જૈન કવિઓની વિશિષ્ટતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ. જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનું નિરૂપણ બહુ સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે, છતાં એક જ હકીકતને જુદી જુદી ઢબથી સહુએ પોતપોતાની આગવી કવિતા-શક્તિથી આલેખી છે. મુસાફિર ઘોર નિદ્રામાં છે એ માટે જુઓ :

ઉઠ જાગ મુસાફિર ભોર ભઈ, અબ રૈન કહાઁ જો સોવત હૈ ?
જો સોવત હૈ વહ ખોવત હૈ, જો જાગત હૈ વહ પાવત હૈ.

ચિદાનંદજીનું પદ એની સાથે હવે સરખાવો :

રૈન રહી અબ થોરી.[7]
જાગ જાગ તું નિંદ ત્યાગ દે
હોત વસ્તુકી ચોરી,
મંજિલ દૂર ભર્યો ભવસાગર,
માન ઉર, મતિ મોરી.[8]

---

[7] થોડી.
[8] મારી.

અનંતકાળથી આ જીવડો સંસારસાગરમાં રઝળ્યો છે છતાં ‘ મારું ’ ‘ મારું ’ કરતાં થાક્યો નથી. આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે.

નથી જીવ તારી રે સુંદર કાયા,
છોડીને ચાલ્યો વણઝારા રે હોજી.
—કબીર

*

મેલી દે મનથી મારું–તારું રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારું,
સ્મશાન સુધી તારાં સગાં સંબંધી વાલાં
આવીને બાળે તન પ્યારું,
રે માનવી ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારું.
—પીપા ભગત

વાલાં તે વાલાં શું કરો, વાલાં વોળાવી[૯] વળશે
વાલાં તે વનના લાકડાં તે તો સાથે જ બળશે
એક રે દિવસ એવો આવશે...
—વૈરાગ્યની સજ્ઝાય : ઉદયરત્નકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે. વ્યક્તિત્વવાદના આ જમાનામાં એ રોગ જ્યાંત્યાં નજરે પડે છે. એને મહામદ કહ્યો છે. મદનું સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરત-બાહુબલીની કથા જ તપાસવી રહી. બાહુબલીએ રાજપાટનો ત્યાગ કરી દીક્ષા અંગીકાર કરી, પણ અહમ્ ભાવના ત્યાગી નહિ. ઘોર તપસ્યા કરવા છતાં મહામદને કારણે સર્વજ્ઞ થઈ શકતા નથી. આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ સ્નેહલ બહેનો જ. આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના મુખમાં આ શબ્દો મૂકે છે :

વીરા ! ગજ થકી હેઠા ઊતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે ઊતરવાનું કહે છે. ‘ માન-અભિમાન ન કરો ’ એનું કારણ આપણને યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સજ્ઝાયમાં ઉદયરત્ન સમજાવે છે :

રે જીવ ! માન ન કીજિયે
માને વિનય ન આવે,
વિનય વિના વિદ્યા નહિ
તો કિમ સમકિત પાવે ...રે જીવ ! માન ન કીજિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો ઠીક પડશે. સાધકને માટે ગીતાજીમાં ત્રણ વસ્તુ પર ખાસ ભાર મૂક્યો છે : પ્રણિપાત, પરિપ્રશ્ન અને સેવા. આ યુગમાં પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ ખ્યાલમાં રાખવા યોગ્ય છે. પરિપ્રશ્ન એટલે ફરી પૂછવું. જિજ્ઞાસાવૃત્તિ એ આવશ્યક અંગ છે. જૈનોમાં ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી જ્ઞાતા હોવા છતાં ય કોઈપણ બાબત સંશય થતાં ભગવાન મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી. સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમાં ખપે છે. એટલે સેવા આવશ્યક છે. આ બધા માટે માન-અભિમાન છોડવાની જરૂર છે.

---

[૯] વળાવી.

માનનો ભાઈ છે દંભ. આચાર અને વિચારમાં એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદજીની અનુભૂતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે.

> કથણી કથે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ હોઈ
> શુક રામકો નામ વખાણે, નવિ પરમારથ તસ જાણે
> યા વિધ ભણી વેદ સુણાવે, પણ અકળ કળા નહિ પાવે.
> —ચિદાનંદજીનાં પદો : પદ અઠ્યાવીશમું

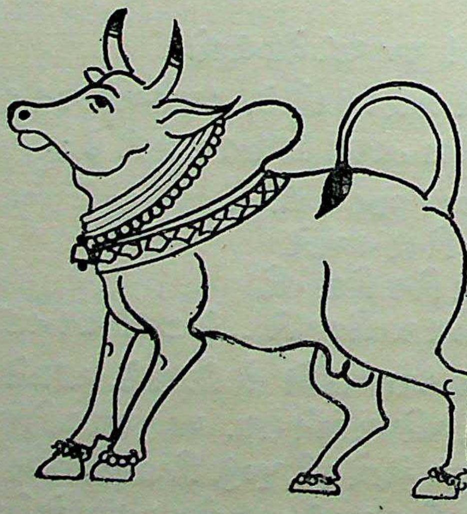
અખો પણ કહે છે :

> તિલક કરતાં ત્રેપન ગયાં, જપમાળાનાં નાકાં ગયાં.

અખાની શૈલી વ્યંગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનંદઘનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ :

> શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણ સર્વ કિરિયા કરી
> છાર પર લીંપણું તેહ જાણો.

જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે. આ અવલોકન તો એ-ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે. એક યા બીજાં કારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાત રહ્યું છે અગર જૈન સમાજ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમાં લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમું છું.



સ્થૂલિભદ્રવિષયક ત્રણ ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકાશે નહિ. મધ્યકાળમાં નિરુદ્દેશ નિર્ભેળ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્ત્વ જરા પ્રબળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાઈ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે; અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને ચેન પડયું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે. જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી. પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ. જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે. ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉલ્લંઘીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ઘણા કવિઓની બાબતમાં બન્યું છે. નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ છઠ્ઠો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોજો, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી. છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે. પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી. ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે. વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સાંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજુ બાકી છે. સાહિત્યના ઇતિહાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી. હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અલ્પ પ્રમાણમાં છે ! ઘણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે. દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ઘણું

લખ્યું હતું, પરંતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમાં રાખી દયારામનું મૂલ્યાંકન કર્યું. જૈન કવિતા સંપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવું છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભંડારમાંથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન કરવાનું કામ આપણે કર્યું નથી. જૈન સાહિત્યનું આ રીતે સંશોધન–સંપાદન થશે ત્યારે, સંભવ છે કે, બીજી હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે.

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાંથી કરી છે. એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવું નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમાં લીધો છે. વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન–વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનું પણ એ ચૂકયા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અડાડ્યો નથી. જૈન સંપ્રદાય તો નવીન હતો. એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમાં પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો. જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવું છે.

અર્વાચીન યુગમાં આપણા કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાંના રહસ્યબીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી જોઈ વિકસાવ્યું હોય એવું ઘણીવાર બન્યું છે, પણ અહીં પણ એમનું લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયું છે. કયારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે. પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવું જાણ્યામાં નથી.[૧] કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય.

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલિભદ્રની છે. સ્નેહનાં બંધનમાં બંધાઈ જ્યાં બાર વર્ષ ગાળ્યાં હતાં એ કોશા વેશ્યાના આવાસમાં સ્થૂલિભદ્ર, મુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે. સ્થૂલિભદ્રને માટે આ કેવો નાજુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનું સ્વાગત કરવા થનગની ઊઠેલી કોશાએ કેવાં અણધાર્યાં સંવેદનો અનુભવ્યાં હશે! રાગ–વિરાગના સંઘર્ષે કેવાં કેવાં રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યાં હશે! આવી બીજી બે કથાઓ–અલબત્ત જૈનેતર—જાણીતી છે. એક રાજા ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, ‘મયિ સા વિરક્તા’ એવું કરુણ ભાન થતાં, ત્યાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે ભિક્ષુક બનીને આવી ઊભા. બીજી ભગવાન બુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ:ખની જડીબુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી ઊભા. આ કથાઓમાં ત્યાગ કરતાં પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાંચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે; કેમકે ત્યારે નૂતન જીવનદિશા, નૂતન અભિજ્ઞાન અને નૂતન સંબંધનાં દ્વાર ખૂલે છે. આ ક્ષણ ભારે શકયતાવાળી હોય છે પણ એની શકયતાને મૌલિક રીતે જોવી–ખીલવવી એ ઘણું જ દુષ્કર કાર્ય છે.

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમાં, ષડ્રસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલિભદ્ર જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે. એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમાં ઘણાં કાવ્યો લખાયાં છે. કદાચ નેમરાજુલવિષયક કાવ્યો પછી સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યો આવતાં હશે. પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતાં સ્થૂલિભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવક્ષમ છે. સ્થૂલિભદ્ર

---

[૧] શ્રી જયભિખ્ખુએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાંથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે. શ્રી મડિયાની એકબે વાર્તાઓમાં જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે. પણ આ બન્ને લેખકો જૈનધર્મી છે. આ સિવાય પણ થોડું લખાયું હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી ?

રાગીમાંથી વિરાગી બને છે; નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી. સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે; આવો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી. રાજુલને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી. ઉપરાંત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાંતને એના પિતાનાં જીવનની અદ્‌ભુત, રસિક અને રોમાંચક પ્રસંગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે. આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉઠાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય. એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાંતમાં રહેલી છે. થયું છે પણ એવું જ. મધ્યકાલીન ગુજરાતીનાં સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમાં કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમાં કોશાના ઉદ્‌ગારો રૂપે નાનકડાં ઊર્મિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધની સજ્ઝાય છે, કોશાના વિપ્રલંભશૃંગારના વર્ણનનાં બારમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ઈષત્ કથાતંતુનો ઉપયોગ કરતાં ફાગુઓ અને શીયળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપંચવાળા રાસ પણ છે.[૨] એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમાં લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુનાં ક્યાં બિંદુઓ પર ઠરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનું સમાંતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે. પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી આવું અવલોકન અધૂરું જ રહે. તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્યપ્રકારની, પણ રચનાનું વિલક્ષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું. એ ત્રણ કૃતિઓ છે : (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (સં૦ ૧૩૯૦–૧૪૦૦), (૨) જયવંતસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ (સં૦ ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ).[૩]

૩

ફાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વલ્પ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસંતઋતુની—ભૂમિકામાં માનવપ્રણયનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ. આ વ્યાખ્યામાં ન આવી શકે એવી ‘ફાગુ’ નામની સંખ્યાબંધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાગુકાવ્યોનું આંતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય. જૈન ફાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અંદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે. એક તો, જૈન ફાગુઓનો અંતિમ ઉદ્દેશ, એમાં રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે. આથી જૈન ફાગુઓ શુદ્ધ શૃંગારકાવ્યો બની શકતાં નથી. કાવ્યનો વિષય કે એમાંની ઘટના જ સંયમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સંયમધર્મનું બોધક છે. છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સંક્ષેપમાં પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સંયમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટકી જાય છે; ત્યારે માલદેવ જેવા ‘નારીસંગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે. તો વળી જયવંતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે. એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર–કોશાના મિલન આગળ અટકી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “જૈન ગૂર્જર કવિઓ” ભા૦ ૧, ૨, ૩માં પાછળ કૃતિઓની સૂચિમાં. એ માહિતી જોકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે.

૩ ત્રણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન ફાગુ સંગ્રહ’(સંપા૦ ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરા અને સોમાભાઈ પારેખ)માં ક્રમાંક (૧), (૨૬), (૨૮)થી છપાયેલાં છે. અહીં એ સંપાદનનો જ, પાઠાંતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે. અનુવાદ ક્યાંક મુક્ત પણ કર્યો છે.

પહોંચ્યા જ નથી. આખું કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ ત્યાં પણ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી. અહીં સુધી તો ઠીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અંતે ફલશ્રુતિ દર્શાવતાં ‘ આ કાવ્ય ગાતાં પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનું સુખ મળશે ’ એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે ! ‘ વસંતવિલાસ ’ને જૈનેતર કૃતિ ગણવા માટે એમાંના વિરતિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ. પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણમાંથી મુક્ત થઈ શકે છે એનું આ કેવું જ્વલંત દૃષ્ટાંત છે ! આ કવિ આરંભમાં માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (બીજાં બન્ને કાવ્યોમાં સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાંપ્રદાયિકતામાંથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનું એક સરસ દૃષ્ટાંત છે. સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલંભશૃંગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાંપ્રદાયિકતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય.

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે ફાગુકાવ્યના નાયક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસંદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે. આમાંથી જ જૈન ફાગુઓની એક બીજી લાક્ષણિકતા જન્મે છે. જૈન મુનિઓ તો રહ્યા વિરક્તભાવવાળા. એમનો વસંતવિહાર કેમ આલેખી શકાય ? આથી જૈન ફાગુઓમાં વસંતવર્ણન આવે ત્યારે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે; જેમકે નેમ-રાજુલનાં ફાગુકાવ્યોમાં વસંતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે ! કેટલીકવાર તો વસંતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામાં આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ ચાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે. અહીં જિનપદ્મસૂરિ અને માલદેવની કૃતિઓમાં પ્રસંગ વર્ષાઋતુમાં જ મુકાયેલો છે. જયવંતસૂરિએ વસંતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાંની કોશાની વિરહાવસ્થાનું જ વર્ણન કરવા ધાર્યું છે.

જૈન ફાગુઓની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમાં શૃંગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમાં રહેલી છે. જૈન ફાગુકાવ્યોનો શૃંગાર બહુધા વિપ્રલંભશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે. નાયિકા પ્રેમઘેલી હોય પણ નાયક જો સંસ્કારવિરક્ત હોય તો સંયોગશૃંગાર કેમ સંભવે ? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાંથી સ્ફુરતો અભિલાષનિમિત્તક વિપ્રલંભશૃંગાર જૈન ફાગુકાવ્યોમાં જોવા મળે છે. ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અંગસૌન્દર્યનાં અને વસ્ત્રાભૂષણોનાં વર્ણનોમાં જ જૈન કવિઓએ શૃંગારરસની પર્યાપ્તિ માની લીધી છે. સંયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન ફાગુઓમાં આવે છે, પણ ત્યારે એ પણ વસંતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસંગની બહાર હોય છે. નેમરાજુલના ફાગુઓમાં, આગળ કહ્યું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનાં સંયોગશૃંગારનાં ચિત્રો આવતાં હોય છે, પણ રાજુલનું તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ ! સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને ત્યાં બાર વર્ષ રહ્યા હતા છતાં, એ વેળાના સંયોગશૃંગારને કેન્દ્રમાં રાખી ફાગુકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી ! એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેનાં ફાગુઓમાં તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલંભશૃંગાર જ આવે છે. પ્રસ્તુત ત્રણે ફાગુઓમાં પણ એવું જ થયું છે. ફેર એટલો છે કે જયવંતસૂરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, જ્યારે બાકીના બંને કવિઓનાં કાવ્યોમાં ભાવનિરૂપણ કરતાં સૌન્દર્યવર્ણન ઘણું વધારે સ્થાન રોકે છે.

૪

મધ્યકાળમાં કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આંતરસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો. ફાગુકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે સ્તોત્રરૂપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, કેમકે એમાં ફાગુની દેશીને નામે ઓળખાતો દુહાબંધ પ્રયોજાયેલો હોય છે. આંતરસ્વરૂપની દૃષ્ટિએ ફાગુ કથનાત્મક કરતાં વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવું જોઈએ. છતાં

કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું આ તારતમ્ય બધાં ફાગુઓમાં એકસરખું રહેલું જોવા મળતું નથી. નાનકડાં ઊર્મિકાવ્યથી માંડીને વિસ્તૃત લોકવાર્તા કે રાસાના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનું વૈવિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે. આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે. ટૂંકમાં કહેવું હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનું કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, જિનપદ્મસૂરિનું મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવંતસૂરિનું મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે. આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સંઘટના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ.

સ્થૂલિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસંદર્ભ ઘણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ગઈ છે. સ્થૂલિભદ્રના પિતા મહામાત્ય શકટાલ અને પંડિત વરરુચિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે; એને પરિણામે કુટુંબને બચાવવા શકટાલ જાતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હત્યા વહોરી લે છે; કોશાને ત્યાં બાર વર્ષથી રહેતા સ્થૂલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મંત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સંસારથી વિરક્ત થઈ દીક્ષા લે છે; એક ચાતુર્માસ કોશાને ત્યાં ગાળી, સંયમધર્મ પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે; સિંહગૂહામુનિ સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યેની ઇર્ષ્યાથી કોશાને ત્યાં ચાતુર્માસ ગાળવા જાય છે અને કોશાને લીધે જ સંયમધર્મથી પડતા બચી જાય છે; કોશાને રાજા એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થૂલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનું ભાન કરાવે છે; દુષ્કાળ પડતાં સંઘની આજ્ઞાથી સ્થૂલિભદ્ર ભદ્રબાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષયુક્ત આચાર એ કરી બેસે છે—કેટલો બધો અવાંતર કથારસ સ્થૂલિભદ્રના સમગ્ર વૃત્તાન્તમાં રહેલો છે! પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમાં કેવી રીતે સમાવી શકાય? છતાં માલદેવે પોતાના ફાગુમાં આ પ્રયત્ન કર્યો છે. આવો પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમાં કંઈ નવાઈ નથી. માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમાં ક્યાંય કથારસ જામતો નથી, પ્રસંગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવું પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસંગો ઊભડક અને અસ્પષ્ટ લાગે છે અને સ્થૂલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાંથી કથાનો બધો તંતુ પકડી શકે એવું બન્યું છે. એક દૃષ્ટાંતથી કવિની પ્રસંગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે. રાજાના અવિશ્વાસથી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજાનો અંગરક્ષક હતો) રાજાની સામે જ પોતાની હત્યા કરી, રાજાની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને બચાવી લેવા સમજાવે છે. શ્રીયકને પિતૃહત્યાનું પાતક ન લાગે માટે શકટાલ ઝેર લઈને રાજદરબારમાં જાય છે. ત્યાં શ્રીયક એની હત્યા કરે છે. માલદેવ આ પ્રસંગને શકટાલની 'યુક્તિ'નો મોઘમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે ગેરસમજ થાય એવી રીતે સંક્ષેપથી પતાવી દે છે:

પોતાના કુલને બચાવવા મંત્રીએ એક યુક્તિ કરી,
એ રાજસભામાં આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની હત્યા કરી.[૪]

પ્રસંગોને કાવ્યમાં લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનું પરિણામ શું આવે? કાવ્ય નિરર્થકતામાં અને નિઃસારતામાં અટવાઈ જાય.

છતાં માલદેવનું કાવ્ય સાવ નિઃસાર છે એવું નથી. કોશાને ઘરે સ્થૂલિભદ્રનું આગમન થાય છે એ ભાગમાં આ કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધારણ કરતી દેખાય છે. વર્ષાનું અને કોશાના સૌન્દર્યનું વર્ણન કવિ જરા નિરાંતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે. પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનું સંયોજન વિસંવાદી બની

---

[૪] કુલ રાખણકું આપણું, મંત્રી મંત્ર ઉપાયો રે,
શરીઇ મંત્રી મારીઉ, રાજસભા જવ આયો રે. ૧૯

જાય છે. સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયનો મહિમા પણ કવિ પાંચસાત કડીમાં વિસ્તારીને ગાય છે. આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ ગતિએ ચાલતું નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાઈ દેનાર નીરસ કથનનું પ્રાચુર્ય કાવ્યના પોતને ઢીલું બનાવી દે છે.

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી ફાગુકાવ્યમાં ઉતારવાનો કોઈપણ પ્રયત્ન બેહૂદો બની જાય. એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનપ્રસંગ ઉપર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈતું હતું. જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે. કોશાને ત્ય સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરંભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ ગાળી, સંયમ-ધર્મમાં અડગ રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરું કર્યું છે. પૂર્વવૃત્તાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે. કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના સ્નેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સંવાદમાં કોશાને મુખે મૂકે છે! કથાતત્ત્વનો આવો સંકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કડીના કાવ્યમાં પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે. આખું કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—ભલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે. કાવ્યનાં બધાં જ અંગો—પ્રારંભિક ભૂમિકા, વર્ષાવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનું અને અંગપ્રસાધનનું વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અડગતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ છે. રસ પાંખો પડી જાય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સંક્ષેપ પણ નહિ. કોશાનું સૌન્દર્યવર્ણન જરા લંબાયેલું લાગે પણ એથી કાવ્ય પાંખું પડતું નથી. કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સંવાદ ટૂંકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યક્તિત્વદ્યોતક છે. એકંદરે કવિની વિવેકદૃષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુંદર નમૂનો બની રહે છે. ધીમી, પણ દૃઢ ગતિએ આખું કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુશ્લિષ્ટ છાપ મૂકી જાય છે. મધ્યકાળમાં માત્ર ફાગુઓમાં જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમાં કાવ્યનાં અંગોની પરસ્પર સમુચિત સંઘટના પ્રત્યે જવલ્લે જ ધ્યાન અપાયું છે, ત્યારે આપણા પહેલા ફાગુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સૂઝ આદરપાત્ર બની રહે છે.

જિનપદ્મસૂરિએ વૃત્તાન્તને સંકોચ્યું, તો જયવંતસૂરિએ વૃત્તાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય. વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલું જ વૃત્તાન્ત આ કાવ્યમાં—અને તે પણ છેવટના ભાગમાં—આવે છે. કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કલ્પના ઠરી છે. મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનું આવ્યું હોવાથી એ એના ઊંડાણનો તાગ પણ લઈ શકી છે. પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળનાં બન્ને કાવ્યો કરતાં બદલાઈ ગઈ છે. કાંઠે વનરાજિનો વૈભવ અને માંહે રૂપાળા રાજહંસો અને મનોહર કમળો—એવા સુંદર સરોવરના જેવી રચના આગળનાં બન્ને કાવ્યોની હતી. આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે— એકલક્ષી છે. પણ એનો અર્થ એમાં એકવિધતા છે એવો નથી. પાતાળકૂવામાંયે અનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે. કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ-સરવાણીઓનું આપણને દર્શન કરાવે છે. બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીભંડારને પોષે છે તેમ આ બધા સંચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે.

આખું કાવ્ય કોશાના ઉદ્‌ગારરૂપે લખાયેલું છે તેથી એમાં કશુંયે ‘બહારનું’ પણ રહેતું નથી. ઋતુચિત્રો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલંભશૃંગારની સાથે વણાઈ ગયેલાં છે. કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શૃંગારપ્રસાધનનાં ‘બાહ્ય’ વર્ણનોને તો અહીં અવકાશ જ ક્યાં રહ્યો? કાવ્ય કેવળ આત્મસંવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું સંતુલન જાળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી. પણ એથી આ કવિને કંઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવું નથી. ભાવને ઘૂંટી ઘૂંટીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહશૃંગારને સમુપકારક રીતે સંયોજી સરસ પરિપાક તૈયાર કરે છે.

૫

કવિત્વ કવિના સંપ્રજ્ઞાત પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે. કવિતાસર્જન સિવાયનો હેતુ હોય ત્યાં કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવું કંઈ નથી. ખરી વસ્તુ તો અંદર પડેલી સર્જકતા છે. મધ્યકાળમાં કયો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો? છતાં એ અંદર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમાં કવિતા આણી છે. આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલિભદ્રના વૃત્તાંતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમાં લીધું હશે એમાં બહુ શંકા કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમાં કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમાં પડવાની પણ જરૂર નથી.

વૃત્તાંતની પસંદગી અને એના સંયોજનમાં આ કવિઓ જે કંઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમાં અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવીક બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસંદગીમાં, પ્રસંગવર્ણનમાં, અલંકારોમાં અને ભાવનિરૂપણની લઢણમાં પરંપરાનો ઘણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે. પણ પરંપરાનો ઉપયોગ કરવામાંયે વિવેકની અને રસદૃષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરંપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કલ્પનાશકિત અછતી રહેતી નથી. આ કવિઓને પણ પરંપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સંભવિત છે. માલદેવનાં અને જિનપદ્મસૂરિનાં વર્ણનોમાં સંસ્કૃત કાવ્યની આલંકારિક છટા દેખાય છે અને જયવંતસૂરિના કાવ્યમાં ક્યાંક 'વસંતવિલાસ'ના તો કયાંક મીરાંની કવિતાના ભણકારા સંભળાય છે. છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરંપરાને સ્વકીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે. રસદૃષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એળે જાય તેમ નથી.

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે. વર્ષાઋતુનું ટૂંકું પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં ઝબકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રીતિઝંખનાની કાવ્યમય અભિવ્યકિત આની સાક્ષી પૂરે છે. કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં રૂઢ ઉપમા–ઉત્પ્રેક્ષાઓ ઠીકઠીક છે; છતાં કલ્પનાનું અને ઉકિતનું જે વૈવિધ્ય કવિ લાવી શકયા છે તે નોંધપાત્ર છે. કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પંક્તિઓ કરાવે છે જ :

> એના શ્યામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માંહી અપાર
> ફૂલો એણે ગૂંથ્યાં છે : જાણે કે શ્યામ રજનીમાં નાના
> તેજસ્વી તારકો ચમકી ન રહ્યા હોય![5]
> એનો ચોટલો તો જાણે એના યૌવનધનની રખેવાળી
> કરતી કાળી નાગણ![6]
> આંખમાં એણે કાજળ સાર્યું અને ઉજ્જવળતાને
> અંધારઘેરી કરી નાખી : જે પારકાના ચિત્તને દુ:ખ
> આપે તેનું મોઢું કાળું જ કરવું જોઈએ.[7]

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી છલકી રહ્યું છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો પર્વત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

---

[5] શ્યામ કેશ અતિ સોહતા, ગૂંથે ફૂલ અપારા રે,
શ્યામ રયણમાહિ ચમકતા, ચોતિ સહિત તનુ તારિ રે. ૩૬.

[6] શ્યામ ભુયંગી યૂં વેણી, યૌવનધન રખવાલી રે. ૪૦

[7] નયનિહિં કજ્જલ સારીઉ, યાને અંધેરુ ઉજ્યાલો રે,
ચિત્ત પરાંઈ જો દુખ દેવઈ, તિન્હ મુખ કીજિ કાલો રે. ૪૮

પ્રેમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય! કોશાના ઉદ્‌ગારોમાં દૃષ્ટાંતપરંપરા યોજીને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે!—

એકાંગી સ્નેહથી કંઈ રંગ જામે નહિ, દીવાના ચિત્તમાં
સ્નેહ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે.[૮]

મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી સ્નેહ કર્યો, કેતકીના મનમાં
સ્નેહ નહિ ને ભ્રમર રસલીન થઈને મર્યો.[૯]

ચાતક અને ઘનનીરના જેવી એકાંગી પ્રીતિ કોઈ
ન કરશો. સારંગ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે
પણ મેઘ કંઈ એની પીડા જાણતો નથી.[૧૦]

કોશાની અવસ્થામાં ઘણી ભાવક્ષમતા છે. પણ કથા કરવાની અને સંયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉતાવળમાં કવિએ આથી વધારે લક્ષ એના તરફ આપ્યું નહિ. કોશા રાજવારાંગના હતી. એનામાં વારાંગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું ચાતુર્ય હોય. આ કવિ જ, સિંહગૂહામુનિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુબ્ધ બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અંશને ઉઠાવ આપે છે. કામાસક્ત મુનિની એ કેવી મશ્કરી ઉડાવે છે—'ધર્મલાભથી અહીં કંઈ કામ થતું નથી; અહીં તો અર્થલાભ જોઈએ.' પોતાની પ્રીતિને છેહ દેનાર સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ કંઈ વ્યંગબાણ ફેંક્યાં નહિ હોય? એને ફોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કર્યો હોય? પરંતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે.

માનવસહજ સંવેદનો કે કોઈ આંતરસંઘર્ષ વંદનીય જૈન સાધુમાં જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજી શકાય એવી વાત છે. પણ સ્થૂલિભદ્ર તો કેવું સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા! એમની સાહસવૃત્તિને, એમની ખુમારીને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય. કોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ ભીનું હોય અને એમનામાં સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય. સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી શકાય. પણ આ કવિની કલ્પના ત્યાંસુધી ગતિ કરી શકતી નથી. કોશાની મોહિનીમાં અડોલ અજેય રહેનાર સ્થૂલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમાં વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થૂલિભદ્રને જીભ પણ નથી આપી!) સ્થૂલિભદ્ર સાચે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા—પૂતળા જેવા લાગે છે.

અવાંતર પ્રયોજનો કાવ્યને પ્રગટ થવામાં કેવાં વિઘ્નરૂપ થતાં હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે.

*

યથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણભાન કે સંયમ એ કવિ જિનપદ્મસૂરિના મુખ્ય ગુણો છે. પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રસંગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામાં દૃષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

---

[૮] એક અંગકઈ નેહરઈ, કછૂ ન હોવઈ રંગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમાંહે નહીં, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫.

[૯] એક અંગકુ નેહરુ, મુરખિ મધુકરિ કીનુ રે,
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ-લીણુ રે. ૫૭.

[૧૦] નેહ એકંગ ન કીજીઈ, જિઉં ચાતક ઘન-નીરો રે,
સારંગ પીઉ પીઉ મુખિ બોલિ, મેહ ન જાનઈ પીરો રે. ૬૦.

એમનું લક્ષ છે. સાદા અકૃત્રિમ રવાનુકરણથી પણ આપણાં આંખકાનને વર્ષાનું વાતાવરણ કવિ કેવું પ્રત્યક્ષ કરાવી દે છે !—

ઝરમર ઝરમર ઝરમર મેઘ વરસે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,
ઝબઝબ ઝબઝબ ઝબઝબ વીજળી ઝબકે છે,
થરથર થરથર થરથર વિરહિણીનું મન કંપે છે. [૧૧]

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અલ્પ માત્રામાં હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા જાળવી છે. ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક બીજી લાક્ષણિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે. ત્રણ પંક્તિમાં વર્ષાનું વાતાવરણ આલેખી ચોથી પંક્તિમાં કવિ એ વાતાવરણમાં વિરહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે. એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કશી સ્વતંત્ર સાર્થકતા નથી; માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિચિત્રને યોજે છે. આખુંયે વર્ષાવર્ણન વિપ્રલંભશૃંગારની સરસ પીઠિકા બની રહે છે :

જેમ જેમ મેઘ મધુર ગંભીર સ્વરે ગાજે છે તેમ તેમ
કામદેવ જાણે કે પોતાનું કુસુમબાણ સજ્જ કરી રહ્યા
હોય તેમ લાગે છે ; જેમ જેમ કેતકી મઘમઘતો પરિમલ
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે.[૧૨]
જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિયુક્ત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્વમંડિતા માનિની નાચી ઊઠે છે ; જેમ જેમ
જલભર્યાં વાદળ આકાશમાં એકઠાં મળે છે તેમતેમ
કામીજનનાં નયનમાં નીર ઝળહળી ઊઠે છે[૧૩]

કેવું સંક્ષિપ્ત છતાં સર્વગ્રાહી નિરાભરણ અને સહજસુંદર આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવહૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સંબંધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અંગસૌંદર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનમાં કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમાં આરંભ કર્યો છે. કોશાના હૃદયહારના લડસડાટનો, પાયલના રણકારનો, કુંડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોના ઝળહળાટનો કવિ એક કડીમાં રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણાં આંખ–કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

---

[૧૧] ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ એ મેહા વરિસંતિ,
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહંતિ,
ઝબઝબ ઝબઝબ ઝબઝબ એ વીજુલિય ઝબકઈ,
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિણિમણુ કંપઈ. ૬.

[૧૨] મહુરગંભીરસરેણ મેહ જિમજિમ ગાજંતે,
પંચબાણ નિય કુસુમબાણ તિગતિમ સાજંતે,
જિમજિમ કેતકી મહમહંત પરિમલ વિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિ ય ચરણ લગ્ગિ નિયરમણિ મનાવઈ. ૭.

[૧૩] સીયલકોમલસુરહિ વાય જિમ જિમ વાયંતે,
માણમડપ્ફર માણણિ ય તિમ તિમ નાચંતે,
જિમ જિમ જલભરભરિય મેહ ગયણંગણિ મિલિયા
તિમ તિમ કામી તણા નયણ નીરિહિ ઝલહલિયા. ૮.

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમંડિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોજેલા અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી. કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ લાગે. છતાં કવિનું સતત ધ્યાન કોશાને મદનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે. કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાર ફરકી જતી ઉપમા–ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ : એનો વેણીદંડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમબાણે મૂકેલા અમૃતકુંભ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના હિંડોળા, એના ઊરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તંભ, એના નખપલ્લવ તે જાણે કામદેવના અંકુશ ! આ અલંકારોનો એક ઠેકાણે ખડકલો નહિ કરતાં આખા વર્ણનમાં વેરી દઈ ને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી.

સ્થૂલિભદ્ર–કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત છે. આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કંઈક પારખી છે. કોશા-સ્થૂલિભદ્રના ટૂંકા પણ અત્યંત માર્મિક સંવાદ દ્વારા એમણે રાગ-વિરાગની આછી અથડામણ રજૂ કરી છે. એક બાજુ પ્રેમઘેલી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સંયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમાં ઊતરવા તત્પર મુનિવર. આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી કલ્પનામાં મૂર્ત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્થૂલિભદ્રમાં પણ કંઈક સજીવતા લાગે છે. પહેલાં કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે : ‘હે નાથ ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વસ્નેહની યાદ આપી સ્થૂલિભદ્રને ઉપાલંભ આપે છે : ‘બાર વર્ષનો સ્નેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આવું નિષ્ઠુરપણું મારી સાથે કેમ આચર્યું ?’ સ્થૂલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોઢે ઘડ્યું મારું હૈયું તારાં વચનોથી ભીંજાશે નહિ (લોઢે ઘડેલું પણ હૈયું તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુઃખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની યાચના કરે છે. પણ સ્થૂલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે. એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સંયમશ્રી સાથે ભોગ રમવામાં લાગેલું છે. આ છેલ્લી વાત સાંભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યંગ કરે છે : ‘અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમાં રાચે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હર્યું. જુઓને, તમારા જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સંયમશ્રીમાં આસક્ત થઈ ગયા !’ મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે. એ કહે છે : ‘પહેલાં યૌવનના ફળ રૂપ ઉપભોગનો આનંદ ભોગવી લો; પછી સુખેથી સંયમશ્રી સાથેનું સુખ માણજો. એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને !’ કોશાનું વ્યકિતત્વ કેવું પ્રાણવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શકિતના જ્ઞાતા છે એમ આપણે આરંભમાં કહ્યું હતું. નિરાભરણ કે આલંકરિક વર્ણનોમાં, નાદવ્યંજનામાં કે ભાવવ્યંજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે. અંતમાં સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓજસ્ પણ પ્રગટ થાય છે.

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ. છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિઘ્ને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે.

*

જયવંતસૂરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે. જયવંતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે ઝૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે. એની વિશિષ્ટ વ્યકિતતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે. પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યકિતતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધરૂપી હીરદોરમાં ઔત્સુકય, ઉન્મત્તતા, આશાભંગ, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોતી ગૂંથીને. આ સર્વ ભાવોને વળી ભિન્ન ભિન્ન સંદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉકિતલઢણોથી વ્યકત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે. એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે.

વસંત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય જાગી ઊઠે છે. આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભંગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસંદર્ભમાં મૂકી આપે છે તે જુઓ :

> વનમાં વસંતઋતુ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,
> મનોહર મલયપવન વહેવા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે ઊડીને
> મળું એમ થવા લાગ્યું[૧૪].

ઊડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સંદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેત્રણવાર હાથમાં લે છે પણ એને ઘૂંટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે. એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્જાનો ત્યાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભમવાનું મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે :

> પોપટ, રસ્તે જતાં હું તને લાખલાખ કેસૂડાં આપીશ,
> જો એકવાર તું મને તારી પાંખ પ્રસારીને
> મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે ![૧૫]

ધૃષ્ટતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂંથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે. એ જાણે છે કે :

> વેલ ઉપર કુંપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચંદ્ર પણ
> ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
> આવતું નથી.[૧૬]

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સંયોગાવસ્થાના વિરોધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે :

> તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતાં જોઈને ચિત્ત
> ક્ષુભિત થઈ જાય છે. ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
> અને એને ક્ષણ પણ વીસરી શકાતો નથી.[૧૭]

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સંયોગને પડછે મૂકે છે. જાગ્રત સત્ય છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા. આ મિથ્યાની જાળમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દ ઊલટાનું ઘેરું બની જાય છે. મિથ્યા મિલન રચાવી આપતાં સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે :

---

[૧૪] વસંત ઋતુ વનિ આવ્યુ ગહગહી,
પરિમલઇં કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિઉનઇં ઊડી મલઉં ઇમ થાઇ, ૩

[૧૫] કેસૂડાં પંથિ પાલવે, સૂડા દિઉં તુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાંખ. ૩૬

[૧૬] વલી રે કુંપલડીય વેલડી, વલી વલી ઊગઈ ચંદ,
પણિ ન વલે ગયુ યોવન, પ્રેમલતાનું કંદ. ૭

[૧૭] તરુ અરવેલિ આલિંગન દેખિય સીલ સલાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગલુ, ખિણ ન વિસારિઓ જાઈ. ૫

રે પાપી ધુતારાં સ્વપ્નો, મારી મશ્કરી ન કરો.
સૂતાં તમે મને સંયોગ કરાવો છો પણ જાગું છું ત્યારે તો
વિયોગનો વિયોગ જ ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશાએ તો સ્નેહજીવન માણેલું છે. એના ચિત્તમાં આજે એનાં સ્મરણો ઊભરાય છે. એ દિવસો કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રૂસણાં અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને સદાનો સંયોગ. એ ભર્યાભર્યા સ્નેહજીવનને સ્થાને આજે નરી શૂન્યતા અંતરને ફોલી રહી છે. સ્ત્રીસહજ ઉપમાનથી આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાચા આપે છે :

વિવાહ વીત્યે જેવો માંડવો તેવી કંથ વિના
હું સૂની થઈ ગઈ છું.૧૯

ફેરવી પલટાવીને, ભિન્નભિન્ન સંદર્ભો અને વિભાવોથી વિરહાવસ્થાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશાને એક વાત સમજાતી નથી :

પાણી વિના સરોવર સુકાઈ જાય ત્યારે
હંસો બિચારા શું કરે ? પણ જેના ઘરે મનગમતી
ગોરી છે એને વિદેશમાં કેમ ગમતું હશે ? ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદાસીનતા એનાથી સહન થતી નથી; અને તેથી તે ક્રોધની મારી ક્રૂર લાગે એવું અભિશાપવચન ઉચ્ચારી બેસે છે કે, ‘ જે સ્નેહ કરીને એનો ત્યાગ કરે એના પર વીજળી પડજો.’ પણ અંતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ ગુનેગાર લાગે છે : ‘ હૃદય, પરદેશી સાથે પ્રીતિ તેં શું જોઈને માંડી ? ’ છતાં પ્રીતિ કંઈ એના હૃદયમાંથી ખસતી નથી. આ અવતાર તો એળે ગયો એવી હતાશા એને ઘેરી વળે છે, અને સદા સંયોગસુખ આપે એવા અવતારનું એનું ચિત્ત કલ્પના કરી રહે છે.

હું પંખિણી કેમ ન સરજાઈ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે
ભમતી તો રહેત; હું ચંદન કેમ ન સરજાઇ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત; હું ફૂલ કેમ ન સરજાઈ કે
એને આલિંગન તો કરી રહેત; હું પાન કેમ ન સરજાઈ
કે એના મુખમાં સુરંગે શોભી તો રહેત. ૨૧

---

૧૮ પાપી રે ધૂતારાં સુહણડાં મુઝ સ્યું હાસું છોડિ,
કરઈ વિછોહ જગાવીનઇં સૂતાં મૂંકઈ જોડિ. ૧૬.

૧૯ વીવાહ વીતઓ માંડવે તિમ હૂં સૂંની કંત. ૨૦.

૨૦ સૂકઈ સરોવર જલ વિના, હંસા કિસ્યું રે કરેસિ,
જસ ઘર ગમતીય ગોરડી, તસ કિમ ગમઈ રે વિદેશ. ૮.

૨૧ હું સિઇં ન સરજી પંખિણિ, જિમ ભમતી પ્રીઉ પાસિ,
હું સિઇં ન સરજી ચંદન, કરતી પ્રિયતનુ વાસ. ૩૧.
હું સિં ન સરજી ફૂલડાં, લેતી આલિંગન જાણ,
મુહિ સુરંગ જ શોભતાં, હું સિઇં ન સરજી પાન. ૩૨.

વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે!

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતાં ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે. એમાં વિરહની મૂક વેદનાથી માંડીને એની કાળઝાળ પીડા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે. એ ગોરી ક્ષણમાં આંગણે તો ક્ષણમાં ઓરડે ઊભી રહે છે; ક્યારેક રડ્યા કરે છે; એની આંખ ઉજાગરે રાતી છે; ચંદન, ચંદ્ર કે વીંઝણો એના તાપને બુઝાવી શકતા નથી; શય્યા તો જાણે અગ્નિ, કાંટા, કૌચાં કે લોઢાની બનેલી હોય, ચીર જાણે શરીરને ચીરી રહ્યાં હોય, સાંકળાં જાણે જંજીર સમાન હોય એવું લાગે છે; રાત્રે યૌવનમંજરી મહેકી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમંજરીનું મહેકવું અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી ક્રૂર વિધિવક્રતા!); શરીર પાંડુર અને પિંજર જેવું બની ગયું છે; ભૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધું પ્રિયતમને અર્પી દીધું છે!

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ? પણ ના, કોશા કહે છે:

ડિલ ઉપર દુઃખ વહોરી લઈને, વહાલા, હું તને મળીશ.[૨૨]

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આંતરપ્રતીતિ અંતે ફળે છે અને ભલે મુનિવેશે પણ, સ્થૂલિભદ્ર કોશાને આવાસે આવે છે. એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કંથને પામીને અધિક ઉલ્લાસવંત બને છે.

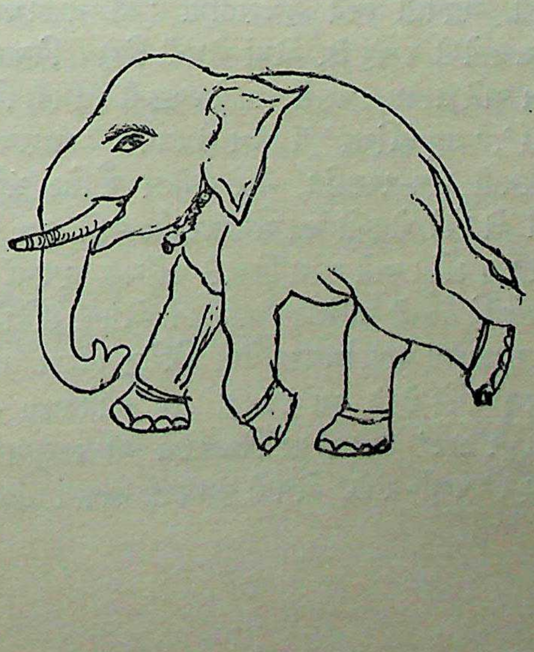
સાચું શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોજનોને પોતાની પાસેથી કેવાં હડસેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુંદર ઉદાહરણ છે.

*

જયવંતસૂરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે. એમના સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ અને જિનપદ્મસૂરિના સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ જેવાં આપણી કલ્પનાજીભમાં સ્વાદ મૂકી જાય એવાં પાંચપચીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ફંફોસ્યાનો શ્રમ સાર્થક થઈ જાય.

---

[૨૨] ડિલ ઉપરિ દુખ આંગમી વાહલા તુજઝ મિલેસિ. ૩૫.



યશોવિજયની કવિતા

હસિત હ૦ બૂચ

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમાં (ઈ૦ સ૦ ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણત્યાગ મધ્ય ગુજરાતમાં ડભોઈ ગામે (ઈ૦ સ૦ ૧૬૮૭). મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે. ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન કાન્તિવિજયજીએ રચેલા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારાય છે. પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્પિકાના આધારે કવિસમય ઈ૦ સ૦ ૧૫૮૯થી ૧૬૮૭નો અંદાજાય છે. કવિની છેલ્લી રચના ‘જંબૂસ્વામી રાસ’ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે. એમાં રચનાસાલ ઈ૦ સ૦ ૧૬૮૩ની અપાઈ છે. કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સારી સંખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે; છતાં કવિની જન્મસાલ સ્પષ્ટ થઈ ન કહેવાય. હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે.

સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં ‘શ્રી નયવિજય વિબુધ પયસેવક’ કવિ ‘જસોવિજય’ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે. એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખેની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂઝ પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને ‘બીજા હેમચંદ્ર’, ‘લઘુ હરિભદ્ર’ કે જૈન સંપ્રદાયમાં ‘શંકરાચાર્ય’ જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે બિરદાવાયા છે. એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર મૌલિક ગ્રંથોનું એમનું દોહન, પ્રત્યેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કઠિન અને સરલ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સંપ્રદાયના છતાં એનાં બંધનોની તમા તજી નિર્ભયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી પં૦ સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના ધ્યાનમાં આવેલ નથી. તેઓ એ પણ ઉમેરે છે કે આ કથનમાં કોઈ અતિશયતા નથી. ‘જૈન દર્શનને નવ્ય-ન્યાયની શૈલીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય’ કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાએ ‘જૈન દર્શન વિશે અંતિમ પ્રમાણરૂપ’ વર્ણાવ્યા છે. એમની ગુજરાતી ભાષામાં લભ્ય થતી કૃતિઓ વિચારતાં

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ અવશ્ય આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. સ્તવન સજ્ઝાયનાં ટૂંકાં ગેય પદો કે સંવાદ–રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમાં આ ‘ તાર્કિક શિરોમણી’–‘ન્યાયાચાર્ય ’ની કવિત્વશક્તિ સતત ઝળકયા કરતી જણાશે. એવી કેટલીય પંક્તિઓ મળે, જેમાં જણાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિજાજ જ કવિનો.

ઈ૦ સ૦ ૧૬૫૨માં રચાયેલો એમનો ‘ દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ ’ અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે. સંસ્કૃતમાં એનો અનુવાદ થયો છે. ‘જંબૂસ્વામી રાસ ’નું વ્યવસ્થિત સંપાદન તો પ્રા૦ રમણલાલ ચી૦ શાહે હવે સુપ્રાપ્ય કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો ‘ શ્રીપાલ રાસ ’ પણ એમણે—કવિ યશોવિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. ‘ ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ ’ના બે ગ્રંથોમાં (સં૦ ભદ્રંકરવિજય) યશોવિજયજીનાં સ્તવનો–સજ્ઝાયો--સંવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમાં એમાંનાં સ્તવનો, સજ્ઝાયો, સંવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

‘સમુદ્ર–વહાણ સંવાદ’ આ ગુચ્છની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈ૦ સ૦ ૧૬૬૧માં ઘોઘા મુકામે રચાયેલી આ સંવાદરચનામાં ‘ વાચક જશવિજય ’ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. ‘ મત કરો કોઈ ગુમાન ’ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના ગર્વને ગાળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સંવાદ રચ્યો છે. ‘ ઉપદેશ રચ્યો ભલો ’ કહીએ તેવી ચિત્રણા, એવું વિવાદચાતુર્ય, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમાં પ્રગટ કરે છે. ક્યાંક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોક્તિ ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય. સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર રાવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણની શય્યા સાથેનો નિજનો સંબંધ દાખવી ‘ તાહરું તો કુલ કાષ્ઠનું ’ પણ સંભળાવે છે; પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગંગાદિને કારણે પોતે ‘ તીરથસાર ’ છે, ઘનઘટા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહુનું હિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સંભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સંતુષ્ટ છે પરંતુ ‘ ભમ્યા કરતું વહાણ લોભી છે ’ એવુંય કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રઉદ્‌ગારનો તે તે ક્ષણે જ વહાણ પણ રોકડો જવાબ આપે છે. એ કહે છે : ‘હલુઆ’ તો ય અમે જ બહુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ. મોટો તો ઉકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ. રત્નો તો છે પણ આપતાં ‘એસે છે મુખડામાં’. વળી તૃણ ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અજ્ઞાન!, તરસ્યાં ય દૂર ભાગે એવું છે એનું જળ, ગંગાદિ ય એમાં મળતાં નામમાધુર્ય ખોઈ દે છે; અને કુલની વાતે તો ‘જો નિજગુણે જગ ઉજ્જવલ કરિયો, તો કુલમદનું સ્યૂં કાજ રે !’. હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યાં ભાંગી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલંક સાથે. વહાણની આવી સ્પષ્ટ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વયણે રે, હવે કોપેઈ ચડ્યો, સાયર પામ્યો રે ક્ષોભ,
પવન ઝકોલે રે જલ ભર ઊછલી, લાગે અંબર મોભ.

ભમરી દેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અંગ તરંગ,
અંબર વેદી રે ભેદી આવતા, ભાજે તે ગિરિશૃંગ.

* * *

“નાંગર ત્રોડી રે દૂરિ નાંખીએ, ફૂલતણા જિમ બીંટ;
ગગનિ ઉલાલી રે હરિઈ પાંજરી, મોડિ મંડપ મીટિ.”

'શ્રી નવખંડ જિણંદ'ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાછું સાજુંનરવું થઈ સાગરપટ પર આવે છે. ત્યારે—,

"એહા સોહે પાંજરી હો, કૂઆ થંભ અગ્રભાગ,
માનું કે પોપટ ખેલતા હો, અંબર તરૂઅર લાગિ.

* * *

"એક વેલિ સાયર તણી હો, દૂજી જનરંગ રેલી,
ત્રીજી પવનની પ્રેરણા હો, વાહણ ચલે નિજ ગેલિ."

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનું અને વહાણના નવા પ્રસ્થાને પ્રસન્ન–સમૃદ્ધ થતી વસતિનું ઉમળકા–ઉત્સાહથી જીવંત ચિત્રણ કરે છે; પરંતુ પ્રભુપ્રીત્યર્થ સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થ જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અંતે યાદ આપી છે જ. વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રજૂઆતમાં 'સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ' કવિએ ગુજરાતી કવિતામાં ઊમેરેલી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે. કવિમાં જે તર્કશક્તિ અને હળવા વ્યંગની રગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિમ્બિત થાય છે. પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ કર્યું છે તે કવિની રીતે. મધ્યકાલીન ગુજરાતી સંવાદકાવ્યોમાં આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે. 'ધોધા' સાથે યાદ કરાય છે 'હીરો'; પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ 'ટેવ' છોડીએ, તો તે કરવા જેવું ખરું.

બીજે ય કવિએ આવાં દ્વંદ્વ વચ્ચે વિવાદ-સંઘર્ષ બતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે. પણ એમાં વિચારક ઉપદેશકનું એમનું રૂપ વધુ જણાશે. ત્યાં એમની જે સમન્વયદૃષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથનરીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે. આ પ્રકારની કૃતિઓમાં, ચાર ઢાળમાં ગૂંથાયેલી 'શ્રી શાન્તિ જિન સ્તવન' રચનામાં નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો 'શ્રી સીમંધર સ્વામી સ્તવન'માં ય એ જ બે વચ્ચે, અને 'શ્રી સીમંધર સ્વામીની વિનતિરૂપ સ્તવન'માં નય-રહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાંત 'સીમંધર જિન સ્તવન'માં સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વડાઈ વિવાદની યોજના કરી છે. માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગળિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દીઠે કંઈ ભૂખ ન ભાંગે; તેથી—

"જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામાં ભલશે,
સાકર જિમ પય માંહિં;
તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકેરો."

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે. કષ્ટ થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યંગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અહિંસક બાળતપસ્વી 'ન લહે મર્મ અગાધ' કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સંબંધ સૂચવે છે. વચ્ચે ક્યાંક આવાં મજાનાં અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ય કવિ ટાંકી લે છે :

"આંધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત;
મૂરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિણેં એક જ રીત."

'શ્રી શાંતિનાથ સ્તવન'માં છે, તેમ કવિ આવાં વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુકત મેળ જ ઇષ્ટ ગણે છે. એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે. એ મિષે કવિકલમ આવું અવલોકન પણ ટપકાવી લેવું ચૂકતી નથી :

"વિષયરસમાં ગૃહી માચિયા, નાચિયા કુગુરુ મદપૂર રે;
ધૂમધામે ધમાધમ ચલી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે."

કવિ યશોવિજયજીની સ્તવનકૃતિઓમાં ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિનાં પદો નોંધપાત્ર છે. એમાંની બે ચોવીસીમાં ઊર્મિ–ભાવની છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અભિવ્યકિત પામી છે. બીજી એક ચોવીસીમાં કથન અને ચરિત્રવીગત સંગ્રહ વિશેષ છે. કવિના વ્યકિતસભર સ્તવનમાં, માત્ર મહિમાસ્મૃતિ નથી ત્યાં,

ઉલ્લાસ, શ્રદ્ધા, લાડ, મસ્તી, ટીખળ, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ ભાવોની દૃષ્ટાન્તસુભગ અને સુઘડ કલ્પનાશીલ રજૂઆત સંભારવી ગમે એવી થઈ છે. વિવિધ દેશીઓ—દુહા—ઝૂલણામાં વહેતી આવી સ્તવનવાણી કવિએ ઊર્મિ–સંવેદના–કલ્પનાશિલ્પથી જીવતી બનાવી છે. ‘ મુહ માગ્યા પાસા ઢાળ્યાજી ’નો હર્ષ ગાતા યશોવિજયજી—

"અંજલિમાં જિમ ગંગ ન માયે,
મુજ મન તિમ પ્રભુહેજ"

ગાઈ પ્રભુસ્નેહનું અવર્ણનીય ઋણ માથે ચડાવે છે. એનો રંગ લાગે ત્યાં બીજું શું ગમે ?––

"માલતી ફૂલે મોહિયો,
કિમ બેસે હો બાવળ તરુ ભૃંગ ?"

ભકતની આવી દશા જાણતા પ્રભુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે : ‘ જાણો છો તો શીદ તાણો છો ? ’ પ્રભુને લાડથી માર્મિક યાદ પણ અપાઈ છે, કે—

"જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે...
મેઘ હુઓ તેણે શ્યામ."

કવિ કહે છે કે, બાંય ગ્રહ્યાની લાજ તને જ છે. હળવેકથી કવિ કહી પણ દે છે, કે—

"માગ્યું દેતાં તે કિશું વિમાસો જી,
મુજ મનમાં એહ તમાસો જી;
સાહિબ, સાંભળો !"

આવું નિર્વ્યાજ નૈકટ્ય–લાડ આ સ્તવનોનું છટાળું પાસું છે. તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્‌ગારોમાં કેવી રસિક અદા દાખવી શકયા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે :

"અમે પણ તુમ શું કામણ કરશું."

પ્રભુને કંચનકોડી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ ‘ મણુઅ જનમનો લાહો ’ માને છે. ‘ હિયડે જૂહડી, મુખ અતિ મીઠડી ’ માયાથી મુકત કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રભુને વીનવે છે. કવિ પ્રભુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતાં કહે છે : ‘ (તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરૂઓ લેખવું. ’ કવિને કલિયુગ પણ ગરવો લાગે છે, કારણ પ્રભુ તેમાં મળ્યા. આવી એક કાવ્યત્વથી અંકિત ચોવીશીમાં નેમિ-રાજુલની કથની ગૂંથતાં રાજુલને મોંએ—

"ઉતારી હું ચિત્તથી રે હાં, મુગતિ ધૂતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનંતે ભોગવી રે હાં, તેહશ્યું કવણ સંકેત—મેરે વાલમા."

એવા માર્મિક ઉદ્‌ગારો પણ કઢાવે છે. આ ત્રણ ચોવીસીઓમાં જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમાં કથન, વીગત, ટીપ અને અત્યુકિતની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણમાં છે.

‘ વિહરમાન જિનવીશી ’નાં ૨૦ પદોમાં સ્તવન કરતાં કરતાં કદી, " મોટા–નાહના અંતરો રે, ગિરૂઆં નવિ દાખંત " એવી માર્મિક ટકોર પણ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે. " વનમાં મોર હોય, પછી ભુજંગનો ભય શેનો ? " એવું દષ્ટાંત કવિ, એ વિશ્વાસને દૃઢ કરવા રજૂ કરે છે કે, જ્યાં પ્રભુ છે, ત્યાં કર્મનું બળ શેનું નભે ? પોતાના ‘ સાહિબ સુજાણ ’ પ્રભુને કવિ આ વિશ્વાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી ટીલું કરે તે પ્રમાણ નથી, સહુનો મુજરો માને એ જ સુજાણ સાહિબ કહેવાય. કવિની આવી હકકભરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે.

વાચક યશોવિજયજીના ‘ જશ–વિલાસ ’ પદસંગ્રહમાં ‘ વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો ’, સામાન્ય જિન-સ્તવનનો ’, ‘ નેમ-રાજુલનાં ગીતો ’, ‘ આધ્યાત્મિક પદો ’, ‘ હરિયાલી ’ વગેરે સંગૃહીત થયાં છે. જાતે તારક કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ; કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ શિવમાં ભળે એકલપંડ પોતે જ; એવો પ્રભુને ઉપાલંભ વિશિષ્ટ સ્તવનોમાં આપી કવિ પ્રમત્તતાની ઊલ, એકાગ્રતાનો ઓરસીઓ, શ્રદ્ધાનું ચંદનાદિની રૂપકયોજના પણ કરે છે. આવાં ૩૯ પદો ઉપરાંત ૯ ‘ સામાન્ય સ્તવનો ’માં પણ કર્મરૂપી ભુજંગથી છૂટવા વિરતિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુરતરુ કરતાં છાંય આપતો લીમડો વધુ કામનો એવી વાસ્તવિક દૃષ્ટિ છે, અને ‘ જેહ માંહિ તુજ દર્શન મિ પામિઉં, તે સુંદર કલિકાલ ’ એવી શ્રદ્ધા દુહરાવાઈ છે. પાંત્રીસ ‘ આધ્યાત્મિક પદો ’માં જ્ઞાન–વૈરાગ્ય–ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે. એમાંના પંચમહાવ્રત જહાજના પદમાં શીલ સુકાન, ક્ષમા લંગર, સંતોષનો ‘ સહડ ’ જેવી રૂપકરચના છે. સાચો જૈન, સજ્જન, સાચો ધર્મ વગેરેનાં બોધક પદો ય છે. જાતે જ ભૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને ! મનની સ્થિરતા ન હોય ત્યાં યોગ શેનો ? ખાલી ભસ્મ–મુંડન–જટાથી શું મળે ?—આવી સ્વતંત્ર તત્ત્વદૃષ્ટિ પણ તેમાં છે. આ આધ્યાત્મિક પદોનું વિશિષ્ટ અંગ છે ‘ હરિયાલી ’ નામક પદરચના.

આ ‘ હરિયાલી ’માં આરંભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રંગત ઊછળે છે—

“કહિયો પંડિત ! કોણ એ નારી ? વીસ વરસની અવધ વિચારી.
દોય પિતાએ એહ નિપાઈ, સંઘ ચતુર્વિધ મનમેં આઈ.
કીડીએ એક હાથી જાયો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો.
વિણ દીવેં અજવાળું થાયે, કીડીના દર માંહિ કુંજર જાયે.”

માત્ર અઠ્ઠાવીસ પંક્તિઓની આ પદકૃતિમાં અવળવાણીમઢ્યાં પ્રતીકોની ઓથે સંતાયેલ અર્થબોધ–વિચાર, ભાવાર્થ સ્પષ્ટ પણ કરાયો છે. ચેતના સ્ત્રી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ એ પિતા, હાથી તે આત્મા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહગ્રસ્ત ન થાય ત્યાં વિના દીવે અજવાળું, કીડી તે નિગોદ, જેવી સ્પષ્ટતા અપાઈ છે. રચનાદૃષ્ટિથી ય આ ‘ હરિયાલી ’ સુઘડ રૂપની છે.

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘ જસવિલાસ પદસંગ્રહ ’ની એક ઊર્મિરંગી સારી કૃતિ તે નેમિ–રાજુલનાં સાત ગીતોની કલગી. નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હોરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે : ‘ પરના બિન પુરુષ ઉલંઠ. ’ રાજુલની પ્રેમપીડા તો લાગણીના ઘેરા રંગે વ્યકત કરાઈ છે :

“નિઃસ્નેહીસ્યું નેહ જે કીધો રે,
ઊંઘ વેચી ઉજાગર લીધો રે.”

અથવા —

“કોકિલ બોલ્લઈ ટાઢું મીઠું રે, મુઝ મનિ તો તે લાગઈ અંગીઠું રે;
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે.”

કવિનાં પદોનો બીજો સમૂહ તે સજ્ઝાયોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો. એમાં આનંદઘનસ્તુતિની અષ્ટપદી કે ‘ સાધુવંદના ’ સમી કૃતિ ય મુકાઈ છે. આ વિભાગમાં ‘ પાંચ ગણધરના પાંચ ભાસ ’માં ‘ થોડું પણ ચંદન ભલું, સ્યૂં કીજઈ બીજા કાષ્ઠનો ભાર કે ? ’ જેવું અનુભવકથન છે. જૈન દૃષ્ટિએ અઢાર પાપો વર્ણવતી સઝાય બોધક કૃતિ છે. ૧૯ ઢાલની ‘ શ્રી પ્રતિક્રમણ હેતુ ગર્ભિત ’ સજ્ઝાયમાં કવિ કહે છે :

“વચન કાયા તે તો બાંધીએ, મન નવિ બાંધ્યો જાય, હે મિત્ત !
મન બાંધ્યા વિણ પ્રભુ ના મિલે, કિરિયા નિફલ જાય, હે મિત્ત !”

સૂરતમાં રચાયેલી આ સજ્ઝાયમાં રૂપકગર્ભ ટૂંકાં દષ્ટાન્તકથાનકો ય છે. ‘ બીજો પણ દૃષ્ટાન્ત છે રે ’ જેવી ગદ્યાળવી લખાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણમાં પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ અહીં ખૂંચે છે. ૪૧ કડીની ‘ ચઢ્યા-પડ્યાની સજ્ઝાય ’માં બોધ છે—

> “થોડો પણ જિહાં ગુણ દેખીજે, તિહાં અતિહિં ગહગહીઈ રે.”

૧૯ કડીની નાની ‘ અમૃતવેલી સજ્ઝાય ’માં ય એ જ વાત છે—

> “થોડલો પણ ગુણ પરતણો, સાંભલી હર્ષ મન આણુ રે.”

‘ સુગુરુ સજ્ઝાય ’ની ચાર ઢાલમાં સુગુરુનાં લક્ષણો અને ‘ કુગુરુ સજ્ઝાય ’ની છ ઢાલમાં એ જ રીતે કુગુરુને વર્ણવેલ છે. ‘સમકીત સુખલડી ’ની સજ્ઝાય વાનગીમાં ‘ દુ:ખ ભૂખડલી ’ ભાંગવાની છે. ‘ તુંબડાની સજ્ઝાય ’માં સાધુને તુંબડું વહોરાવતાં ‘ વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ ’ ને ‘ વધાર્યો અનંત સંસાર ’ એવી રજૂઆત છે. પ્રસંગાત્મક છે આ સજ્ઝાય. જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અંતે કથે છે.

સ્તવનો–સજ્ઝાયો–સંવાદ–પદોના આ બહોળા પ્રવાહમાં કવિ દૃષ્ટાન્તો–ઉપમાનો–પંક્તિઓ–ભાવ-વિચારાદિની પુનરુક્તિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ ક્વચિત્ આજે અરુચિકર લાગે એવી દષ્ટાન્ત–પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સંખ્યાતિશયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી. કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત–વિશેષણની યાદી જેવુંય ઠીક ઠીક જડે છે. પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા ગુચ્છમાં કવિની દૃષ્ટિની નિજી ચમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોટી એવી ક્ષતિઓને હિસાબે ઘણી વધારે છે. પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ્ર તેમ જ મર્માળી ઉક્તિઓ, એમાં વરતાતી ખુમારી ઉપરાંત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામરતા–ક્ષુદ્રતાની નિર્ભીક ચટકીલી ચિત્રણા, અને દષ્ટાન્તાદિમાં ઉપસી આવતી એમની સંગીન સૂઝ અને ગ્રાહકદષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે. લયમેળ પદબંધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસૂચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે. ઈસુના સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઈ જરૂર કહેવાય. એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમતિયાળ અને ગહનગંભીર અભિવ્યક્તિ, એમાંનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપતું વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાંની સમતોલ અને સાત્ત્વિક દૃષ્ટિ એવાં છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામાં યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશાં આદરથી સંભારી શકાય.

શ્રી રત્નસિંહસૂરિ–શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આણંદસંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સંપાદક: પૂ૦ પં૦ શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રીરત્નસિંહસૂરિ–શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રંશ કાવ્ય 'આણંદસંધિ'નું સંપાદન અહીં રજૂ કર્યું છે. ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ—જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ 'નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા' અને 'ઉવએસમાલાકહાણયછપ્પય' સ્વ૦ શ્રી ચીમનલાલ દલાલ સંપાદિત 'પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ'માં (ગાયકવાડ્ઝ ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ નં૦ ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુજ્ઞાત છે. શ્રીવિનયચંદ્રજીએ 'મુનિસુવ્રતસ્વામિચરિત' રચ્યું છે. એમની બીજી બે કૃતિઓ 'કલ્પનિરુક્ત' (સં૦ ૧૩૩૫) અને 'દિપાલિકાકલ્પ'(સં૦ ૧૩૪૫)માં રચના–વર્ષ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે.

'કાવ્યશિક્ષા', 'મલ્લિસ્વામિચરિત' આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચંદ્રગચ્છના રવિપ્રભમુનિના શિષ્ય હોઈ, 'આણંદસંધિ'કાર આપણા વિનયચંદ્રથી ભિન્ન છે. 'કાવ્યશિક્ષા'કાર વિનયચન્દ્ર 'આણંદસધિ'કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા. બંને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા.

'આણંદસંધિ' એ ટૂંકું કાવ્ય છે. એનું નામ સૂચવે છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના શ્રાવક આનંદનો સંબંધ વર્ણવાયો છે.

આ કાવ્યના સંપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે :

૧. વડોદરા શ્રી આત્મારામજી જ્ઞાનમંદિરમાં શાન્તમૂર્તિ શ્રી હંસવિજયજી મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સંજ્ઞા હં૦).
૨. પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સંઘના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સં૦); અને–
૩. એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરગચ્છના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સા૦).

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓનાં પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સંપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે. **સંપાદક**]

१

सिरि **वीर** जिणंदह, पणयसुरिंदह, पणमवि **गोयम** [1]गुणनिहिहि ।
आणंदु सुसावय, धम्मपभावय, [2]भणिसु संधि आगमविहिहि ।
[3]सत्तमह उवासिगदसह अंगि, सिरिवीरि भणिय [4]कायव्वअंगि ।
इय [5]पुच्छइ पणमवि **जंबु**सामि, इम [6]अक्खइ गणहरु **सुहम**सामि ।
इय [7]**मगह**देसि **वाणिज्ज**गामि, नरनाहु [8]अत्थि **जियसत्तु** नामि ।
गाहावइ निवसइ तिहिं सतंतु, **आणंदु** नामि **सिवनंद**कंतु ।
[9]**कुल्लागु** नामि तसु तडि निवासु, चेइय अत्थि तिहिं **दुइपलासु** ।
सिरि**इंदभूइ**पभिइहि समाणु, [10]तिहिं समवसरिउ सिरि**वद्धमाणु** ।
वंदणह जाइ **जियसत्तु** राउ, **आणंदु** वि सावउ सुद्धभाउ ।
जिणदेसण निसुणिवि [11]एकताणु, **आणंदु** लेइ परिगहपमाणु ।
[12]वज्जेमि थूल जीवाण हिंस, अलियं पि थूल चोरिय निसंस ।
सिवनंदा विणु [13]मझ नियम नारि, दस दस य सहस [14]गोउल चियारि ।
तह निधिहिं कलंतरि वव्वहारि, मझ कणयकोडि हउ [15]चारि चारि ।
हल सगड याण पण पण सयाइं, चत्तारि [16]वहंती पवहणाइं ।
[17]जिट्ठीमहदंतणु मह सुसाउ, [18]अब्भंगि तिल्ल सयसहसपाउ ।
तह सुरहिगंधि उव्वट्टणं च, जलकुंभिहि अट्ठहिं भिज्जणं च ।
लूहणइ गंधकासाइयाइं, [19]आभरणिहिं मुद्दिय-कण्णियाइं ।
[20]तोरुक्क-अगरु धूवेहि धूव, मालइय-पउमकुसुमह सरूव ।
कप्पूर-अगरु-कुंकुम-विलेउ, वरखोमजुयलपहिरणसमेउ ।
खीरामलं च फल कलमसालि, मुग-मास-कलायह तिन्नि दालि ।
[21]घेउरय खज्ज पिय कट्ठपेय, [22]घिउ सरयसमय [23]गावि समेय ।
पल्लंकि [24]मंडुक्किय विंजणाइं, नेहंबदालि वलि तिम्मणाइं ।
तंबोल पंचसोगंधियाणु, आगासनीरु इय भोगमाणु ।
अवझाणु पमाउ विहिंसदाणु, वज्जेमि पावबुद्धिहि पयाणु ।
इय नियमइ लेविणु, **वीरु** नमेविणु, **सिंवनंदह** जाइवि कहए ।
सिवनंद वि रम्मू, जिणवरधम्मू, सामि [25]पासि जाइवि लियए ॥ १ ॥

---

[1] गुणनिहिहिं सं० ॥ [2] भणिसुं सा० ॥ [3] सत्तमय हं० ॥ [4] कायव्व भंगि हं० ॥ [5] पुच्छिउ हं० ॥
[6] अखइ हं० सा० ॥ [7] मगहदेस वाणिजयगामि हं० ॥ [8] आसि सं० सा० ॥ [9] कुलागु हं० ॥
[10] तहि हं० ॥ [11] इक्कझाणु सं० सा० ॥ [12] वज्जेवि हं० ॥ [13] मुझु हं० ॥ [14] गोकुल हं० ॥
[15] च्यारि च्यारि सा० ॥ [16] वहंति सा० ॥ [17] जिट्ठीमहु सा० ॥ [18] अब्भिगि हं० ॥ [19] आभरणहि मुद्दिहिं हं० ॥ [20] तोरुक्ख हं० ॥ [21] घेउरह खज्जि सं० सा० ॥ [22] घीउ हं० ॥ [23] गावहि हं० ॥
[24] मुंडुक्किय हं० ॥ [25] पासि पणमवि लिं० हं० ॥

२

अह **गोयमु** पूछइ पहु [२६]नमेउ, किं [२७]लेसइं व्रतु **आणंदु** एउ ।
तउ अक्खइ सामि वि जावजीवु, इहु [२८]करिसइ सावइधम्मदीवु ।
[२९]इहं होसइ सुर वेमाणि रम्मि, **सोहम्मि** कप्पि **अरुणप्पभम्मि**
तिहिं चारि पलिय पालेवि आउ, एगावयारु तउ सिद्धिठाउ ।
आणंदु वि चउदस वच्छराइं, [३०]पालेवि दुवालस गिहिवयाइं ।
चिंतेइ पुव्वरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ बहुजणह तत्ति ।
ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा खलणु होइ कहवि हु पमाइ ।
इय चिंतिय सिरि **कुल्लागगामि,** पोसाल करावइ सुद्ध ठामि ।
असणाइ [३१]चउव्विहु उक्खडेउ, जीमावइ सयलु वि नयरलोउ ।
तउ जिट्ठपुत्ति आरोवि भारु, **आणंदु** जाइ पोसहअगारु ।
तत्थ ट्ठिउ माणवि, देवहि दाणवि, अक्खोहियम[३२]णु न वि चलए ।
संलेहिणजुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सावयपडिमा सो वहइए ॥ २ ॥

३

इक्कु मास देवपूया तिसंझ, सम्मत्तदपडिम अइयारवंझ ।
बे मास सुद्धबारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं ।
सामाइउ गिन्हइ वार दुन्नि, पुव्वुत्त किरिय सउं मास तिन्नि ।
चउपव्वतिहिहि करि उप्पवासु, सो पोसह पालइ [३३]चारि मास ।
चउपव्वि चहुट्टइ निरुवसग्गु, सो पंचमास लिइ काउसग्गु ।
छम्मास बंभचेरं धरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ ।
आरंभु विवज्जइ अट्ठ मास, अन्न वि न करावइ [३४]नव इ मास ।
जं उद्दिसीउ तसु रेसि रद्धु, दस मास न जीमइ तमवि सुद्धु ।
एगारस मासा समणभूउ, [३५]लेइं ओघउ मुहपत्ती करइ लोउ ।
मह समणोवासग भिक्ख देउ, नियगो[३६]अलि विहरइ सो अखेउ ।
एगारस पडिमा इम वहेउ, संलेहण करिविणु दुविहभेउ ।
तवचरणि अट्ठिचम्मावसेसु, निसि सुत्तु तणह संथारएसु ।
चिंतेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अज्ज वि अच्छइ देहसत्ति ।
जयवंतु धम्मआयरिउ जाम, अणसणु करेसु हउं इत्थु ताम ।
सिद्धंतह जुत्तिहिं, सत्तहिं खित्तहिं, वित्तबीउ वावेवि घणु ।
अट्ठाहिय कारिय, संघ हकारिया, देवपूयवंदणकरणु ॥ ३ ॥

---

[२६] नमेवि सं० ॥
[२७] लेस्यिइ सा० ॥
[२८] करिरसइ सा०, करिसिइ सं० ॥
[२९] अह होस्यइ हं० ॥
[३०] पाल्येवि सा० ॥
[३१] चउव्विह हं० ॥
[३२] °णु जिणपहह ॥
[३३] च्यारि सा० ॥
[३४] नव वि हं० ॥
[३५] लिइ ओघ मुहपति सा० ॥
[३६] गोउलि सा० गोवलि हं० ॥

४

सुगुरूण वास [37]सीसहि गहेउ, [38]सुमरेवि पंचपरमिट्ठि देवु।
उस्सग्गपुव्व सो सोहि लेइ, सम्मत्तमाइ [39]वंय उच्चरेइ।
ता उत्तिमट्ठि सो ठाइ ठाणु, वोसरइ अठारस पावठाणु।
चत्तारि सरणु मंगलु [41]उतिम्म, अरिहंत सिद्ध साहू सुधम्म।
हिंसा अलिउ अणदिन्नु दाणु, मेहुन्न परिग्गहु कोह माणु।
माया इ लोहु पिज्जं च दोसु, कालहो वि अभक्खाणं सरोसु।
अरईरई य पेसुन्नजुत्तु, परिवाय मायमोसं मिछत्तु।
तिविह तिविह मण वयण काय, [42]कय-कारणाणुमइ पच्चखाय।
अरंहत सिद्ध साहू य सक्खि, देवाणुसक्खि अप्पाणुसक्खि।
जं रयणकरंडगभूउ एहु, वोसिरिसु चरमऊसासि देहु।
उवसग्ग [43]देव-माणुस-पसूण, जे हुंति सहिसु ते सवि अणूण।
आहार उवहि दुच्चिन्नकामु, ते वोसिरामि सवि जावजम्मु।
आहार चउव्विहु, चइविणु [44]सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु।
छज्जीव खमावइ, भावण भावइ, तणसंथारि निसन्नतणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही लवणइ [45]पुढविकाउ, महि ओस [46]करय हिम आउकाउ।
विज्जुक्क अगणि मुह तेउकाउ, तलियंट फुक्क धम वाउकाउ।
पत्तेय सहारण वणसईउ, एगिंदिउ खामिउं सव्वि खमीउ।
किमि [47]पुयँर अलस बेइंदियाइं, जू मंकुण कीड तेइंदियाइं।
चउरिंदिय डंस मसाइ मच्छि, खज्जूरय भमरय तिड्डु विंछि।
पंचिंदिय जलयर णेगभेय, चिड लावय तित्तिर खयर जे य।
सस सप्प हरिण सूयर अरन्नि, पसु महिस पमुह थलयर जि अन्नि।
नारइय सत्तनरएसु संति, जं मणुयखित्ति माणुस [48]वसंति।
वेमाणिय जोइस वितराइ, दसभेय भवणवासियसुराइ।
भवमज्झि भमंतइ मइ अभव्वि, जे दुम्मिउ [49]खामउं [50]हउं ति सव्वि।
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आयरिय साहु।
साहुणि य सावय सावियाउ, चारित्त-नाण-दंसणगुणा उ।
तह पाण भूय जिय सत्त काल, आसाइय जे मइं गुणविसाल।
ते तिविह तिविह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु खमंतु अवराहु मज्झ।
आउट्टिहिं दप्पिहिं, तह संकप्पिहिं, मइं जि विराहिय कहवि जिय।
ते सवि हउं खामउं, हउं वि खमावउं, निंदउं हिव जे दुकय किय ॥ ५ ॥

---

३७ सीसं ग° सं० सा० ॥ ३८ सुमरइ हं० ॥ ३९ वइ हं० ॥ ४० वोसिरइ सा० ॥ ४१ सुरम्म सं० सा० ॥
४२ कइ हं० ॥ ४३ दिव्वमा° सा० सं० ॥ ४४ सोविणु हं० ॥ ४१ पुढमकाय सा० ॥ ४६ करइ हं० ॥
४७ पुंयर हं० ॥ ४८ वसंत सा० सं० ॥ ४९ खमाउं सं० हं० ॥ ५० हुं ति सं० ॥

૬

कालाइ अट्ठ नाणाइयार, संकाइय अट्ठ दंसणइयार ।
अइयार अट्ठ चारित्तचारि, तव बार तिन्नि वीरियइयारि ।
पंचाइयार संलेहणाइ, जि विहिय कहवि मइं इह पमाइ ।
वह बंध पमुह जं विहिय हिंस, जं जंपिय वयणं अलियमिस्स ।
जं थोव वि चोरिय कसु वि वत्थु, जं सेविउ मेहुण अप्पसत्थु ।
जं मेलिउं[૫૧] परिगहु पावमूलु, जं हिंडिउ दिसि जिम तत्त गोलु ।
जं पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अभक्खइ जं च भुत्त ।
जं अट्ट रुद्द झाइयउ झाणु, जं किद्धु पावउवएसदाणु ।
जं अप्पिउ ऊखल[૫૨]-मूसलाइ, जं मज्झ जूयवइयर[૫૩] कयाइ ।
सामाइउ जं किउ साइयारु, जं [૫૪]खंडिउ देसवगास चारु ।
जं पव्वदिवसि पोसह न किद्धु, जं संविभागु अतिथिहि न दिद्धु ।
तं निंदउं गरिहउं तिविह तिविहुं, मिच्छक्कडु पुणु पुणु होइ सवेंहुं[૫૫] ।
हिंडंतह भवि भवि, आसंसार वि, जं खंडिउ जं च विराहियउ ।
तसु हउ संमुब्भडु[૫૬], मिछादुक्कडु, गुरुसमक्खु तं गरहियउ ॥ ૬ ॥

૭

जं गीय-नट्ट-पिक्खणयसारु, कय देवपूय अट्ठप्पयारु ।
जं सेविउ गुरुजण भत्तिपुव्व, किउ वंदण-पडिक्कमणाइ सव्व ।
विहिपुव्व विहिय जं तित्थजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।
जं भत्तिहि दिन्नउ मुणिहि दाणु, जं पालिउ सीलु वि गुणनिहाणु ।
जं बारभेउ तवचरणु चरिउं, जं भाविय भावण झाणु धरिउ ।
जं पढिउ गुणिउ सिद्धंततत्तु, आराहिउ दंसण अनु चरित्तु ।
जं धम्मकज्जि उवयरिउ एहु, मम संतिउं[૫૭] मणु धणु वयणु देहु ।
इहजम्मि अन्नजम्मह पवंचि, अणुमोउं[૫૮] जं किय सुकिउ किंचि ।
नियकुलनहचंदु, इय **आणंदु**, अणुमोएविणु सुकिय किउ ।
सुहझाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइं बारसु वि ॥ ૭ ॥

૮

भावण भावंतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चंतह पुव्वपावि ।
संथारि निसन्नह महपमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।
इत्थंतरि विहरंतु[૫૯] नयरि गामि, तहिं समवसरिउ सिरि**वीर**सामी ।

---

[૫૧] मेलिवि सं० ॥
[૫૨] °ल-लंगलाइं सा० सं० ॥
[૫૩] जुवइ वइरं सा० सं० ॥
[૫૪] छड्डिउ हं० ॥
[૫૫] सुवहु हं० ॥
[૫૬] ससुब्भडु हं० ॥
[૫૭] संतिय तणु मणु वयण सा० सं० ॥
[૫૮] अणुमोयउं हं० ॥
[૫૯] विहरितु हं० ॥

गोयरचरि **गोयमु** तहिं फिरंतु, कोइ पुच्छइ पिक्खवि जणु मिलंतु ।
सो कहइ इत्थ अणसणि पवन्नु, **आणंदु**[६०] उवासउ अत्थि धन्नु ।
तं सुणवि जाइ तिहिं **इंदभूइ**, तसु सुक्खतवह पुच्छइ सरूइ ।
तं नमवि सो वि विहसंतदिट्ठि, इय भणइ नाह ! इहऽणब्भवुट्ठि ।
अवधारिउ अप्पणि तुम्हि पाउ, महु उवरि किद्धु गुरुयउ पसाउ ।
ता भंजउ संसउ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ? ।
होइ त्ति भणिउ सिरि**गोयमेण**, **आणंदु** पयंपइ सुणह[६१] तेण ।
हउं पिक्खउं जोयण पणसयाइं, पुव्वावरदाहिणजलहिमाइ ।
हिमवंतु जाव उत्तरदिसम्मि, अहि[६२] पढम नरय उवरिं सुहम्मि ।
अह जंपइ **गोयम** गुणनिहाणु, आलोइ पडिक्कमि एह ठाणु ।
जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एदूरिहिं पिक्खिइ[६३] न उण कोइ ।
जंपइ सुस्सावउ सच्चि अट्ठि, मिच्छुक्कडु दिज्जइ किं व जुट्ठि ।
जइ जुट्ठइ ता पडिकमणु तुम्ह, अह सच्चि तु आइं देहु अम्ह ।
इय निसुणवि **गोयमु** निरभिमाणु, तं जाइवि पुच्छइ **वद्धमाणु** ।
कहि नाह ! अम्ह बिहुं जणह माहि, को सच्चवाइ ? को मिच्छवाइ ? ।
आणंदु सच्चवाई सुसाहु !, तुह मिच्छवाइ इम भणइ नाहु ।
तं सुणवि झत्ति जाएवि तेण, **आणंदु** खमाविउ **गोयमेण** ।
अह चइउ देहु अणसणिण खीणु, सिरि**वद्धमाण**पयसरणि लीणु ।
सुमरंतउ[६४] पंचपरमिट्ठिमंतु, **सोहम्मि** पत्तु **सिवनंदकंतु** ।
अरुणप्पभम्मि उववायसिज्ज, अंतोमुहुत्ति चउउत्तरिज्ज ।
बत्तीसवरिस जारिस जुवाणु, उप्पन्नु सत्तकरदेहमाणु ।
तह जय जय नंदय, जय जय भद्दय, अजिय जिणसु जिय पालसु य ।
अम्ह अज्ज अणाहह, तुम्ह हुय नाहह, इय देवंगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पन्नु पिक्खि वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पढमु एउ ।
अम्ह पुन्नि जाय तुम्हि इत्थ ठाइं, ता वंदहु सासयचेइयाइं ।
सुरु उट्ठिउ तउ तिणि दिन्न बाहु, पूएइ नमंसइ तित्थनाहु ।
तिहिं वंचइ[६५] पुत्थइ सग्गनीइ[६६], संधरइ[६७] देववहारु जीइ ।
नंदणवणि तिणि सउं देउ जाइ, तिहिं विलसइ फुल्लिय वणह राइ ।
संताण कप्पदुम पारियाइ[६८], मंदार पवर हरिचंदणाइ ।
तिहिं वावि रयणसोवाणपंति, कीलाहर[६९] पिक्खइ विउलकंति ।

---

[६०] आणंदु वि सावउ सा० सं० ॥ [६१] सुणउ सं० ॥ [६२] अह सा० ॥ [६३] पिक्खिहि हं० ॥
[६४] सुमरंत पंचपरमिट्ठिसम्मु हं० ॥ [६५] वाचइ हं० ॥ [६६] सत्थनीइ सा० सं० ॥ [६७] संवरइ सा० ॥
[६८] पारिजायाइ सा० सं० ॥ [६९] केलीहर सा० ॥

इत्थंतरि आवहि अच्छराउ, पइ रणझणंतमणिनेउराउ ।
तिहि साहिलासदेवंगणाहिं, कंदप्पिदप्पि थिरजुव्वणाहिं ।
उवगूहिय विविहनेहेण गाढु, सो विलसइ रइसागरवगाढु ।
[७०]अणमिसनयणु मणकज्जसिद्धि, अमिलायमल्लु अक्खुडियरिद्धि ।
नितु नट्ट-गीय-पिक्[७१]खणविणोइ, कालं गमेइ सो सग्गि लोइ ।
सिरि**रयणसिंह** सुगरूवएसि, सिरि**विणयचंद** तसु सीस[७२] लेसि ।
अज्झयणु पढमु इह सत्तमंगि, उद्धरिउ संधिबंधेण रंगि ।
जं इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, तं सुयदेवी मह [७३]खमउ ।
[७४]इह पढइ जु गुणइ, वाचइ निसुणइ, मुत्तिनियंबिणु सो रमउ ॥ ९ ॥

॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणंदमहाश्रावकस्य सन्धिः समाप्त ॥

---

[७०] अणमिस्यनयणु सा० ॥ [७१] °पेखणविणोइ सा० ॥ [७२] सीसिलेसि हं० ॥ [७३] मज्झ खमउ हं० ॥
[७४] जं पढत गुणंतह, श्रवणि सुणंतह, मुत्तिरमणि तं वरउ वर सा० सं० ॥

વાચક મેઘરાજકૃત
નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચી૦ શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમાં નલદવદંતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમાં વાચક મેઘરાજે સં૦ ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ 'નલદવદંતીચરિત્ર'નો પણ સમાવેશ થાય છે.* રાસને અંતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના ગુરુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે. કવિએ પોતાના ગચ્છનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આ કૃતિમાં ક્યાંય કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રસૂરિથી પોતાની ગુરુપરંપરા ગણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગચ્છના હશે. રાસની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

> પાર્શ્વચન્દ્ર સૂરિસર રાજીઆજી, મહિમા જાસ અપાર;
> ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાજી, જિનશાસન શિણગાર.
> શ્રી સમરચન્દ્ર તિણ પાટેં શોભતાજી, તેણે પાટે સૂરિંદ;
> રાયચન્દ્ર સૂરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિંદ.
> સરવણ ઋષિ જગેં પ્રગટિયો મહામુનિજી, કીધું ઉત્તમ કાજ;
> તે સહી ગુરુના ચરણ નમી કહેજી, વાચક શ્રી મેઘરાજ.
> સંવત સોળ ચઉસઠ સંવચ્છરે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ;
> ભણજો—ગણજો ધર્મ વિશેષજોજી, સારતા વંછિત કાજ.

---

* 'આનંદકાવ્યમહોદધિ'ના ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેઘરાજનો આ રાસ છાપવામાં આવ્યો છે. (પૃ૦ ૩૧૦થી ૩૭૩). આ રાસ છાપવામાં તે સમયે અમદાવાદના ડહેલાના ઉપાશ્રયની પ્રતનો અને અમદાવાદમાં શામળાપોળમાં આવેલી શ્રી હઠીસિંઘ જૈન સરસ્વતી સભાની બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. 'આનંદકાવ્યમહોદધિ'ના મુદ્રિત પાઠને આધારે અહીં અવતરણો આપવામાં આવ્યાં છે.
રા૦ મનસુખલાલ કિરતચંદ મહેતાએ 'જૈન રાસમાળા'માં પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, "નળદમયંતી. વિ૦ સં૦ ૧૫૨૦. લેખક મેઘરાજ." પરંતુ ત્યાં સં૦ ૧૫૨૦ લખવામાં સરતચૂક થયેલી જણાય છે કારણકે મેઘરાજે પોતાના રાસમાં સં૦ ૧૬૬૪નો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ રાસ છ ખંડની બધી મળીને લગભગ સાડા છસો કડીમાં લખાયેલો છે. રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાંતિનાથ તીર્થંકરને પ્રણામ કરીને કરી છે. આરંભની બારેક પંક્તિમાં શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે. એમાં પણ બીજી કડીમાં તો શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્ત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામાં આવી છે. આથી રાસની શરૂઆતમાં જ કવિતાની નહિ, પણ શુષ્ક હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાંચવાની શરૂઆતમાં જ મનમાં પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદંતીનું ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂંસી નાખે છે. આગળ વાંચતાં, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખંડની રચના કરી છે તે જોતાં લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી; એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે. કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેઘરાજે પણ 'ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદંતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે. રાસના પહેલા ખંડમાં નળદવદંતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદંતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદંતીનો સ્વયંવર અને તેમાં નળને વરવું ઇત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. કવિ દરેક ખંડને અંતે ચોપાઈની બે પંક્તિમાં તે તે ખંડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે. એ પ્રમાણે પહેલા ખંડને અંતે કવિએ લખ્યું છે :

પૂરવ પાંચ ભવાંતર ચરી, નળરાજે દવદંતી વરી.
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખંડ વખાણી.

નળ અને દવદંતી પૂર્વના એક ભવમાં મમ્મણ રાજા અને વીરમતી રાણી હતાં. મમ્મણ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતાં હતાં ત્યાં માર્ગમાં એક મુનિને જોતાં પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ઘડી સુધી કષ્ટ આપ્યું તેનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાંદીજે કર જોડિ;
ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ.

તિણે રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર;
સાથ વિછોહી સંતાપિયો, મુનિવર ઘટિકા બાર.

પરંતુ પછીથી એ મુનિને જોતાં તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે. આ પ્રસંગનું કવિએ કરેલું પ્રાસાનુપ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ :

સૌમ્યવદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હરખિયો,
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ.
પૂછે નૃપ ઋષિ ભાખોને, આવ્યા કિહાંથી દાખોને,
આખોને જાસો ઈહાંથી કિહાં વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જાઉં યાત્રા અષ્ટાપદે,
ઉનમદે સાથ વિછોહો તેં કર્યો એ.
ધર્મ કાજે બહુ અંતરાય, સાંભળ હો મોટા રાય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં અણુસર્યો એ.
રાયરાણી બે પ્રતિબુદ્ધ, પાય લાગે થઈ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશું ઘેર તેડી ગયાં એ.

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહું થયાં એ.

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ બારસને દિવસે થયો હતો. અલબત્ત, કયા માસમાં અને કયા પક્ષમાં જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી. જન્મસમયનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

શુભ મહૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યાં ઢોલ નિસાણ;
ઘર ઘર ઉચ્છવ હુએ ઘણા, દિયે યાચક દાણ.

અનોપમ નંદન અવતર્યો એ, કીજે રંગ રસાલ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બંધિ અનેક,
મહોત વધારે રાજિયો, ખરચે દ્રવ્ય અનેક.

બારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃંગાર પહિરાવિયાં, ભોજન વિવિધ પ્રકાર.

સ્વયંવર મંડપનું અને સજ્જ થઈને તેમાં આવેલી દવદંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુંદર કર્યું નથી. સ્વયંવર વખતે દવદંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે. અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમાં થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે. અન્ય કોઈ કવિએ દવદંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી. કવિ લખે છે :

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાછિ તણો અવતાર.

તવ રાજા મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણ કીજે ભરતાર?

સ્વયંવરમાં દવદંતી નળને વરી એથી ઇર્ષ્યા કરનાર અને યુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે યુદ્ધમાં હરાવવો, દવદંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમાં પાછા ફરવું, પોતાની આજ્ઞા ન માનનાર કદંબ રાજાને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે દ્યૂતમાં પોતાનું રાજ્ય હારી દવદંતી સાથે વનમાં જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના બીજા ખંડમાં કવિએ કર્યું છે. એ ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

ઘર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીને હાર્યું રાજ;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજો ખંડ વખાણિ.

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી ઢાલમાં વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમાં કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે :

નળદવદંતી પરણિયાં, મંગળ ધવળ સુગાન;
સાજન સવિ સંતોષિયાં, દીધાં બહુલાં દાન.

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાંથી પાછા ફરતાં નળદવદંતીને માર્ગમાં ભમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસગ્ગ ધ્યાનમાં રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પંકિતમાં જ વર્ણવ્યો છે :

ગજમદગંધે ભમરે વીંટ્યો, કાઉસગિં છે મુનિ એક;
નિષધ નરેસર સવિ પરિવારે, વાંદે ધરી વિવેક.

એવી જ રીતે કદંબ રાજા સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ પણ કવિએ થોડી પંક્તિઓમાં માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે :

કટક સજાઈ લેઈ ચઢ્યો, માંડે ઝૂઝ અલંબ;
નળ જીત્યો પુણ્યે કરી, ભાગો રાય કદંબો રે

ખરું વિમાસી તિણ નૃપે, લીધો સંયમ ભાર;
તસુ પાયે લાગે નળ તિહાં, સહુ કહે જયજયકારો રે.

નળ પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈ ને એમ બતાવતાં કવિ કહે છે :

ચંદન કડૂઓ ચન્દ્રને, લંછણ જલનિધિ ખાર;
તિમ નળને જુવટાતણો અવગુણ એક અપાર.

દોષ મ દેજો જાતિને, માતપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેજો કર્મને, ફોક મ કરજો શોષ.

મત જાણો ઉત્તમતણો, એહથી વંક ન હોય.
ચંદનથી ઊઠે અગનિ, વન બાળંતી જોય.

સમુદ્રપિતા ભાઈ ચન્દ્રમા, બહિની લાછિ સરીખ;
શંખ સરીખો ફૂટડો, ઘર ઘર માંગે ભીખ.

નળ જ્યારે જુગાર રમે છે ત્યારે દવદંતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે. એ પ્રસંગે કવિએ દવદંતી પાસે માત્ર જુગાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે. એ માટે કવિએ આ બીજા ખંડની આખી એક ઢાળ લખી છે.

નળ જુગારમાં હારે છે અને વનમાં જતી વખતે પાંચસો હાથ ઊંચો સ્તંભ ઉખેળીને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમાં પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે. મહાન પુરુષોના જીવનમાં આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદૃષ્ટાન્ત સુભાષિતાત્મક પંક્તિઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ :

લોક કહે છે વાણી ધણી, નળ હોસ્યે કોશળનો ધણી,
મોટા માણસ આપદ જોય, સંપદ પુણ મોટાને હોય.
ચંદ્ર વધે ને ચંદ્ર જ ઘટે, તારા શું વાધે શું ઘટે?

નળ હૂંતે લોક સહુ સુખી, પણ કોઈ ને નવ કીધા દુ:ખી.
નળ થાજે પુહવીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ ભણી.

ઈશાં લોક વચન ઊચરે, સાંભળી નળ મનમાંહે ઠરે,
રાજ કમાયું તેહ પ્રમાણ, સહુ યે જેહનાં કરે વખાણ.

જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, ઝાડ ઉપાડે નહીં કહીં પાડિ;
વર્ષા ગઈ ઊડે તિહાં ધૂળ, પાપ કર્યું રહ્યું તે મૂળ.

વેળા વહેતે ડાહ્યો થાય, સઘળા દિન સરખા નવિ જાય.
અરહટ-ઘટિકા આવે ફરી, એક ગળી બીજી જળ ભરી.

રાસના ત્રીજા ખંડમાં ભીલ લોકો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવદંતીનો વનમાં ત્યાગ કરે છે દવદંતીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જાગ્યા પછી નળને ન જોતાં તે રુદન કરે છે, વનમાં આમતેમ ભ્રમે છે, માર્ગમાં એને એક રાક્ષસ મળે છે, ત્યાર પછી દવદંતી ગુફામાં જઈ ને રહે છે અને વર્ષામાંથી તાપસોને

બચાવી લે છે, સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દવદંતી ધનદેવ સાર્થવાહના સાર્થ સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે ઇત્યાદિ પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે. ખંડની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

નળ ગયો પરદેશે વહી, ભીમી અચળપુરે તે ગઈ;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજે ખંડ વખાણિ.

કાબે અર્જુનને લૂંટ્યો હતો તેમ વનમાં ભીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે. એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતાં કવિ લખે છે :

ઋદ્ધિ તણો શું ગારવો, રખે કરો નર કોય.
આવત જાતાં વાર નહિ, છાંહ ફિરંતી જોય.

કાજ ન આવે પાધરું, મિત્રાઈ વિહડંતી;
જવ પુણ્યાઈ પાતળી, વયરી દાવ પડંત.

વનમાં નળ દવદંતીનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ દવદંતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી. ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ :

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિઘન ન હોય;
શીલ સનાહ તજે નહુ, ગંજે તાસ ન કોય.

એમ વિમાસી રુધિરથી, લખિયા અક્ષર વીર;
અસિયેં કાપી ઓઢણું, લેઈ અધિલો નરવીર.

મન પોતાનું મેહલિયું, દવદંતીને પાસ;
નળ પરદેશે નીસર્યોં, મૂકી બહુ નિસાસ.

આઘો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહ્યો તરુ પાસ;
જાણ્યું જો જાગે પ્રિયા, તો હું જાઉ નાસિ.

દવદંતીના વસ્ત્ર ઉપર નળે જે શબ્દો લખ્યા તે પણ નળના દવદંતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે :

વડ હેઠળ જે વાટડી, તે કુંડિનપુર જાય;
ડાવી વાટે કોશલા, જિહાં તુજ ચિત્ત સુહાય.

તિહાં તું જાજે કામિની, રહેજે મન ઉલ્લાસ;
મન માહરું સેવક સમું, મેહલું છું તુમ પાસ.

વાહલાં કિમે ન વીસરે, વસતાં ઉવસે રાન;
સાસ સમાં નિત સાંભરે, ખટકે સાલ સમાન.

તું મત જાણે નેહ ગયો, દૂર વસંતે વાસ;
બેહુ નયણાં અંતર પડ્યું, જીવ તું મારે પાસ.

વનમાં એકલી પડેલી દવદંતી પોતાના દુઃખભર્યા દિવસો હવે ક્યાં અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિશે ગંભીર વિચાર કરે છે અને અંતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનું જીવન શીલ અને સંયમમાં પસાર કરવું અને એ માટે પોતાને પિયર જવું :

ચિત્ત ચિંતે દવદંતી સતી, હિવ થાશે શી માહરી ગતિ;
એકલડી એ વનહ મઝાર રહેતાં પામીજે સહી હાર.

એકલડી વનમાં ગોરડી, સબળ ફળી બીજી બીજોરડી;
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાહે હાથ.

નવયૌવન નહીં કહેની વાડ, શીળેં તો નહીં કુણ પાડ.
જિમ તિમ કરી આપું રાખવું, બીજું સહુ દૂરે નાખવું.

શીળે સઘળાં સંકટ ટળે, શીળેં મનવાંછિત સવિ ફળે;
શીળે સુર નર કરે વખાણ, ગણવું જીવ્યું તાસ પ્રમાણ.

× × ×

મણિ માણિક પણ સોને તોય, કનકતણો જે આશ્રય જોય;
વલ્લી નિતા પંડિત જાણ, આસિરે કરી શોભે નિરવાણ

નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરું કે પીહર હોય;
તો પીહર જાઉં દુઃખ કટે, કોશલા ભણી જાવું નવિ ઘટે.

સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કંત હોય તો માને નેટ;
પતિ વિણ હોએ બહુ અંતરું, એ સઘળું જોડયું નાતરું,

હાલ હુકમ તોહ જ સ્ત્રી કરે, પિઉડો જો બેઠો હોય ઘરે;
કંત વિના કેહવી કામિની, ચંદા વિના જેહવી યામિની.

સ્ત્રી પીહર ને નર સાસરે, સંયમીઆ વસવું થિર કરે;
જો રહેતાં આમણ દૂમણાં, છેહડે જાતાં અળખામણાં.

તો પણ પીહરે માને કાર, નારીને પીહર આધાર;
કાંઈ અવગુણ હોએ નેટ, તોહે ઢાંકે તે મા-પેટ.

ત્યાર પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે. કૂડકપટથી ભરેલો કૂબરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમાં પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે? પરંતુ સંસારમાં કર્મની ગતિને કારણે આમ બને છે. કૂબર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ સિવાય બીજા કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી. કવિ લખે છે :

કૂબર તો કૂડે ભર્યો રે, પુત્ર થયો ઋષિરાજ;
પિતાપુત્ર કહો સ્યું ઠરે રે, સરજ્યું કરમે કાજ.

અહી મસ્તકે જયું મણિ, સોવન રેત વિકાર;
પંક થકી પંકજ હોયે, સ્યું જાતે અધિકાર.

શ્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક છઠ્ઠી હોય;
અભય મેઘકુમાર ઋષિ, અનુત્તરે સુર હોય.

દવદંતી ઋતુપર્ણ રાજાને ત્યાં આવે છે, દાનશાળામાં દાન આપે છે, પિંગળ ચોરને બચાવી, ઉપદેશ આપી સંયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર બ્રહ્મણ દવદંતીની ભાળ કાઢી એને કુંડિનપુર લઈ જાય છે, દવદંતીનાં માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યાં સાપ એને કરડે છે; એ નળના પિતા નિષધ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણ આપે છે, નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યાં ગાંડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણ રાજાની કૃપા મેળવે છે—આ બધા પ્રસંગો કવિએ ચોથા ખંડમાં આલેખ્યા છે.

જૈન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવદંતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાંઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે. પણ કવિ મેઘરાજે દવદંતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે. જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજાને ત્યાં દવદંતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે વર્ણન કર્યા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવદંતીને કહે છે. આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવદંતીને કોઈ ઓળખી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણ રાજા દવદંતીને ‘ભીમી’ કે ‘દવદંતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગંભીર ક્ષતિ જણાય છે :

અન્યદા તે રાજા ઋતુપન્ન,
બોલ્યો નરપતિ અતિ સુવચંન.
પુત્રી **ભીમી** સાંભળ વાત,
વચન એક બોલું છું સાચ.
લખમી માહરે ઘરે છે ઘણી,
આરતિ ચિંતા સવે અવગુણી.
માંડો મોટી એક દાનશાળા,
દીજે પુત્રી દાન રસાળાં.

× × ×

એહ વચન સાંભળ **દવદંતી,**
દાન દિયો અતિ મનની ખંતિ.
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માંડી ધન ભરી.

બીજા ગૌણ પ્રસંગોને ટૂંકાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃષ્ટાન્ત ઉપદેશ દવદંતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે. દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ માર્મિક પંક્તિઓ જુઓ :

કુસંગતિના સુણો અવદાત્ત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત;
લીંબ સમીપે ઊગ્યો અંબ, ફળ કડવાં થાયે અવિલંબ.

ઉદધિ બંધાણો રાવણ સંગે, પોપટ વંઠયો ભીલ પ્રસંગે;
ઘટિકા ચોરે પાણી જાત, રીજે ઝાલર દિનરાત.

મીઠો દાસી ખેં ખેં કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તેં ડરે;
કિંબહુના દીસે પર-લોય, કહિયેં કુસંગતિ ભલી ન હોય.

કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્કડ ઘંટા વહી;
માકણ સંગે જુ નિરવંશ, કાગ પ્રસંગે મરાણો હંસ.

ઇત્યાદિક દૃષ્ટાંત અનેક, કુસંગતિ વારો ધરિ વિવેક;
સાધુ સંગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રૂળી.

સુસંગતિ વિશે દવદંતી કહે છે :

મેરુ ઉપર જ ઊગ્યાં તૃણાં, ઉપમા પામે કંચન તણાં;
મલયાચળની સંગતિ જોય, વૃક્ષ ઘણાં ચંદનમય હોય.

ઉત્તમ સંગતિ કરવા જાય, નીચ થકો પણ તે પૂજાય;
ગંગા કર્દમ આદર વડે, ગોપીચંદન મસ્તકે ચડે.

ચાર હત્યા જેણે નર કીધ, સ્ત્રીમસ્તક છેદી કર લીધ;
એહવા પણ પુહતા સદગતિ, જાણો સાધુ તણી સંગતિ.

કાઢીવાહ મુનીસર તિમે, ચોથું વ્રત પાળે પૂનમે;
તેહથી મનવંછિત તસ થાય, રાજ તણો પામ્યો સુપસાય.

ઉત્તમ સરસી સંગતિ કરે, પંડિત ગોષ્ઠિ હિયડે ધરે;
નિરલોભીશું મૈત્રિ યદા, તે નર નહું સીદાએ કદા.

દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં જાય છે, એનાં દુઃખની વાત સાંભાળીને માતાપિતાને ઘણું દુઃખ થાય છે. પરંતુ તેઓ સીતા, અંજના, ઋષિદત્તા વગેરેનાં દૃષ્ટાન્ત આપી દવદંતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધું કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે.

આ ખંડની ચોથી ઢાલથી કવિ દવદંતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે. નળે અગ્નિમાંથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે. સુસમારપુર નગરમાં નળ ગાંડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તતક્ષણ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુંભ;
અંકુશ શિરે પ્રહારીને, લેઈ બાંધ્યો ગજથંભ.

નળ દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં રહે છે, રાજા એની પાસે સૂર્યપાક રસોઈ કરાવે છે, દવદંતીની વિનતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવટી સ્વયંવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણ રાજા હુંડિક (નળ) સાથે કુંડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમાં ખંડમાં કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ કહે છે :

હુંડક આવ્યો કુંડનપરે, દાધપન સાથે પુહતો ધરે;
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પંચમ ખંડ સમાપ્તિ લહે.

દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં નળ કૂબડા તરીકે આવે છે. તે દવદંતી સાથે વનમાં નીકળેલા નળનું અવસાન થયું છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણને કહે છે.

નૃપ રાજ ગમાયું તે નળ રાયેં, નીકળ્યો સજી આવાસો રે,
દવદંતીને સાથે લેઈ, એકલડો વનવાસો રે.
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુઃખ દીઠું તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે.
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ઘણું કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માસ શિયાળે, કમલિની કરમાય રે.

× × ×

કૂબડ વયણે નળના જાણ્યા, મરણ તણા સમાચારો રે,
દુઃખ ધરે તે દધિપર્ણ રાજા, કરતો હાહાકારો રે.
પ્રેતકાજ કરે સવિ નળનાં, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, ગુણવંતના ગુણ ગ્રહિયે રે.

દવદંતીના સ્વયંવરના સમાચાર સાંભળી દધિપર્ણ રાજા મૂંઝાય છે ત્યારે એને પોતાનું દુઃખ જણાવવા કૂબડો કહે છે :

કાં નરવર તુમે ઇમ કરો, કેહું છે તુમ દુઃખ;
રાય કહે તુજને કહ્યાં, શું ઉપજસ્યે સુખ.

મન-દુઃખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવંચ્યો, અપમાન;
વંચાણું સહુ આગળે, જે દુઃખ ફેડણહાર.
જે તે આગળ ભાખતાં, લઘુતા લહે અપાર.

દધિપર્ણ રાજા હુંડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બોધનાં વચનો કહે છે :

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય.

નીચ થકી વિદ્યા ભણી, લેતાં મ કરે લાજ;
કર્દમથી મણિ સંગ્રહી, ડાહ્યો સાધે કાજ.

ભણવે ગાવે નાચવે, સાસરઘર, રણ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ હુયે, આઠે ઠામે લાજ.

દવદંતીને સ્વપ્નું આવે છે અને તેમાં પોતે એક આંબાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે. આ સ્વપ્નની વાત દવદંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિઓમાં ભીમ રાજા દવદંતીને માત્ર એટલું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનું સૂચક છે. પરંતુ કવિ મેઘરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતાં પ્રસંગોપાત્ત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમાં સુધારાવધારા કરે છે. આ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ગો, વૃક્ષ, કુંજર તરુ ચડ્યો, ગૃહ વર પરવત શૃંગઃ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરંગ.

ઇણ કારણ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાભ આરામ તે, પામિશ તું ઉલ્લાસ.

છઠ્ઠા ખંડમાં કૂબડા હુંડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદંતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણ કરવું, ભીમ રાજાને ત્યાં કેટલોક સમય રહી નળે કૂબરને યુદ્ધમાં હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિષધ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મઘોષસૂરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સંયમ ન પાળતાં અનશનવ્રત લઈ દેહનો અંત આણવો, દેવલોકમાં ધનદ તરીકે જન્મવું, દવદંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમાં ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, ત્યાંથી દવદંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયંવરમાં ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયંવરમાં વરવો અને અંતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

નળ પ્રગટયો ભાવઠ ઉદ્ધરી, પામ્યો રાજ પૂર્વભવ ચરી;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે છઠ્ઠો ખંડ વખાણી.

આ ખંડમાં કવિ વાચક મેઘરાજે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂબડની સાથે યુદ્ધ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું. જૈન પરંપરાની નળકથામાં વાચક મેઘરાજે કરેલો આ ફેરફાર ફક્ત જૈન પરંપરાની

કથામાં જ નહિ, મહાભારતની પરંપરાની કથામાં પણ કોઈ કવિએ કર્યો નથી. મહાભારતની અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં નળ જ્યારે અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે ત્યારે તે પોતાના ભાઈ પાસેથી પોતાનું રાજ્ય જુગાર રમીને પાછું જીતી લે છે. આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે બીજી વાર જુગાર રમતો બતાવાયો છે. પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ હારવાનો નથી એની ખાતરી છે. એટલે નળ દ્યૂતના વ્યસનથી હાર્યો હોવા છતાં બીજી વાર એ જુગાર રમે છે એમાં ઔચિત્યભંગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી. પરંતુ વાચક મેઘરાજે નળને બીજી વાર દ્યૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે જીતતો બતાવ્યો છે. કૂબર સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણાવ્યો છે :

ચતુરંગ સેના પરવર્યો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ;
જોર ઘણું સેના તણું, જિમ સાયર ઉધાણો રે.

અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, કૂબર સાંભળી વત્ત;
અતિશય ઇર્ષ્યા ઉપની, રાજલોભ સંયુત્ત રે.

કૂબર સાહમો આવીઓ, કટક જોઈને તામ;
રાજ તણો તરસ્યો ઘણો, માંડે સબળ સંગ્રામો રે.

× × ×

યુદ્ધની ભયંકરતાનું વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સરસ દોર્યું છે તે જુઓ :

બિહું દળે સુભટ સવિસાર શૂરે ચડ્યા,
સબળ સંગ્રામ રણતૂર વાગે;
શબ્દ શ્રવણે પડ્યો સાંભળે કો નહિ,
ઘોષ નિર્ઘોષ બ્રહ્માંડ ગાજે.

નળ નૃપ શૂર રણરંગ રોશે ભર્યો,
સુભટ શૂરિમ ચડ્યા બિહુ બિરાજે;
જેમ નર સંયમી કરમ સાથે ભિડે,
તેમ નળ શૂર સંગ્રામ છાજે.

રથ રજ સબળ અંધારું ઊઠયું ઘણું,
અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉછાયું;
આપણું પારકું ઓળખે કો નહિ,
દિનકર સહિત શું ગગન છાયું,

પાયકેં પાયક, રથપતિયેં રથપતિ,
અશ્વપતિ ઝૂઝ અસવાર સાથે;
ગજપતિયેં ગજપતિ રોસભર ઝૂઝતા,
શસ્ત્ર ખૂટાં પછે બાથોબાથે.

પ્રબળ હથિયાર તન તેજ દેખી કરી,
કાતર કેટલા દૂર નાસે;
સુભટ શૂરા ધરે હોય વધામણાં,
બંદી બોલે યશ વા ઉલ્હાસે.

સુભટ સાચા ભડ્યા કેટલા રણુ પડ્યા,
કોઈ કાતર વળી ફીહ નાઠો;
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ જીતિયો,
કૂબર બાંધિયો કરીય કાઢો.

ઘોષ નિર્ઘોષ વાજાં ઘણાં વાજતે,
નળનૃપ કોશલા માંહિ આવે;
નગર શૃંગારી ગયણુ ધજ લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે.

નળને આમ યુદ્ધથી જીતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને બીજી વાર દ્યૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે. અલબત, જો આવા આશયથી કવિએ તેમ કર્યું હોય તો નળને અક્ષવિદ્યા મળે છે તેનું કંઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી. કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર કર્યો હોય એમ પણ બનવા સંભવ છે. નળના બીજી વારના જુગાર રમવામાં જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે 'જુગાર રમવાથી રાજ્ય ગુમાવ્યું છતાં, અને જુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતાં, નળ શા માટે બીજી વાર જુગાર રમવા ગયો ?' આવો પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજવો કે ગળે ઉતારવો અઘરો છે. આવા જનસમુદાયને લક્ષમાં રાખીને કવિએ આ ફેરફાર કર્યો હોય એ પણ બનવા સંભવ છે.

નિષધ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમાં આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે. આ સાધુનું નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદું જુદું આપ્યું છે. મૂળ પરંપરાની કથામાં એમનું નામ 'જિનસેનસૂરિ' છે. સોમપ્રભાચાર્યે 'કુમારપાળ પ્રતિબોધ'માં એમનું નામ 'જિનભદ્રસૂરિ' આપ્યું છે. કવિ સમયસુંદરે પોતાના 'નલ–દવદંતી રાસ'માં 'જિતસેનસૂરિ' આપ્યું છે. વાચક મેઘરાજે એમનું નામ 'ધર્મઘોષસૂરિ' આપ્યું છે. ધર્મઘોષસૂરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુ:ખ પડ્યાં છે તેનું કારણ પૂર્વભવનાં કર્મો છે.

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિષધ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે. એ પછી પણ નળ સંયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અંત આણે છે. નિષધ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો. મેઘરાજ લખે છે :

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસું ઉમહ્યું;
તવ તિણે મુનિવર ધરી વિવેક, અણસણ પાળી નિર્મળ એક.

અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહમેં સુર અવતાર.
ધનદ નામે ભંડારી થાય, લોકપાલ ઉત્તર દિશિ રાય.

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી જોતાં લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ઘણી પડેલી છે. વસ્તુતઃ આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી સ્પષ્ટ પ્રતીતિ સ્થળે સ્થળે થાય છે. એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું મેઘરાજનું ઋણ ઘણું છે એમ નિ:સંકોચ કહી શકાશે.

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘરાજે પણ શ્રી શાંતિનાથ પ્રભુની સ્તુતિ સાથે રાસની શરૂઆત કરી છે. દ્યૂત રમવાની નળની ટેવ માટે ઋષિવર્ધન લખે છે :*

ચંદન કડૂઓ ચંદ્રિ કલંક, રયણાયર ખારૂ, જલિ પંક;
ગુણમય નલનઈ જૂઅ રૂહાડિ, રતનિ દોષ દિવિહ કુણ પાડિ.

મેઘરાજ લખે છે :

ચંદન કડૂઓ, ચંદ્રને લંછન, જલનિધિ ખાર;
તિમ નળને જુવટા તણો અવગુણ એક અપાર.

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતાં ઋષિવર્ધન લખે છે :

દિન દિન વાધઈ નલકુમાર, શુદ્ધહ પખિ ચંદો;
રૂપ સોભાગિં આગલુ એ, જણ નયનાનંદો.
કલા બહુત્તરિ ભણઈ, ગુણઈ સવિગ્રંથ વખાણઈ.

મેઘરાજ લખે છે :

શુકલ પખે જિમ ચંદલો વાધે તેમ કુમાર;
કળા બહુત્તર શીખિયો, જાણે ગ્રંથ વિચાર.

નળ દવદંતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતાં અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે બરાબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે. દવદંતીને છોડીને ગયા પછી આઠમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે. જૈન પરંપરાની મૂળ કથામાં આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને 'દવદંતીનું શું થયું?' એમ પૂછે છે ત્યારે 'દવદંતી અત્યારે એના પિતાને ઘરે પહોંચી ગઈ છે' એમ અવધિજ્ઞાની નિષધ દેવતા કહે છે. હવે આગળના વૃત્તાંત પ્રમાણે નળ–દવદંતી વનમાં જવા નીકળ્યાં અને નળે દવદંતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવદંતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર ગુફામાં રહી. એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યાં ગઈ. માસીને ત્યાં એ કેટલો વખત રહી એનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ ક્યાંય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અંદાજ કાઢી શકાય નહિ. પરંતુ દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિષધ દેવતા નળને આપતા હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવદંતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતાં યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ. એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવદંતીના ત્યાગ પછી આઠમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે.

નલિ જવ ભીમી પરિહરી, ચાલિઉ મનિ ઝૂરંત,
તવ દવ દેખઈ આઠમંઇ દિનિ વનિ પસરંત.

અને આથી 'દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ છે' એવું વચન ઋષિવર્ધને નિષધ દેવતા પાસે કહેવડાવ્યું નથી. જુઓ :

નલિ પૂછિઉં દવદંતીનું કહું દેવ ચરિત્ત;
સીલ પ્રશંસા તસ તણી, કરતુ સુપવિત્ત.

આમ, ઋષિવર્ધને કરેલા આ ફેરફારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બનતી બતાવી છે :

---

* ઋષિવર્ધનના રાસની પંક્તિઓ હસ્તપ્રતો તથા ડૉ૦ બેન્ડરના સંપાદનના આધારે ટાંકી છે.

વાટે જાતાં રે તવ દિન આઠમે, દવ દીઠો વનમાંહિ;
સાદ કરે છે કો એક તિહાં રહ્યો, રાખો પસારી બાંહિ.

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રશ્નના જવાબમાં નિષધ દેવતા કહે છે :

નળ રાયે રાખ્યો તેહ કરંડીઓ, પૂછી ભીમી વાત;
શીળ પ્રશંસા સુર સુવિશેષે, સઘળી કરે રે વિખ્યાત.

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમાં ઋષિવર્વને બતાવ્યું છે કે સાપ નળના ડાબા હાથે કરડ્યો. જૈન પરંપરાની કથામાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો નથી. પરંતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં ડાબા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે :

અહિ વલગાડી ઓઢણઇં, જઈ ઉસિરી ઠાંમિ;
મૂંકતા નલરાજા તિસિં, ડસીઉં કરિ વાંમિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેઘરાજે પણ એમ જ લખ્યું છે :

એહવું ચિંતવિ ઓઢણ નાખીઓ, વળગ્યો અહિ તણે બાથ;
આઘો જઈ ને નળ મૂકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ.

કવિ રામચન્દ્રસૂરિના ‘ નલવિલાસ નાટક ’ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં જે ફેરફાર કર્યો છે તે વાચક મેઘરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે. નળ દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં કદરૂપા હુંડિક તરીકે રહે છે ત્યારે ભીમરાજા તરફથી મોકલવામાં આવેલો દૂત ‘ કુશલો ’ પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને પછી દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં જઈ નલ–દવદંતીનું નાટક ભજવી બતાવી હુંડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી લાવે છે. —આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસૂરિએ પોતાના નાટકમાં પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે. જૈન પરંપરાની નલકથામાં આવો કોઈ પ્રસંગ નથી. એ પ્રસંગનું મેઘરાજે કરેલું વર્ણન જુઓ.

તવ દધિપર્ણ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરંગે રે;
માંડે કુશલો આદર કરી, લેઈ સયલ ઉપાંગ રે.

(દૂહા)

જિમ નળ ઘરથી નીસર્યો, આવ્યો વનહ મઝાર;
એકલડો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર.

જિમ જિમ વીતક વાંદીએ, તિમ ખૂંહચે સંકેત;
તિમ તિમ જૂરે મન ઘણું, હુંડિક દુઃખ સમેત.

વળી કુશલો બોલે તિહાં, રે નિષ્ઠુર નિર્લજ્જ;
એકલડી પ્રિયા તજી, તે શું કીધો કજ્જ.

જગમેં પાપી છે ઘણાં, દ્રોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્ગુણ નળ તું સમો, અવર ન દીઠો કોય.

સૂતી વિશ્વાસે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ;
તે મૂકીને જાયતાં, કિમ વૂઠા તુહ પાગ.

સ્વામીદ્રોહી ને ગુરુદ્રોહી, મિત્રદ્રોહી અતિ ધીઠ;
વળી વિશ્વાસે ઘાતકી તેહનું મોહ મ દીઠ.

એણે વચને તે ગહિવર્યો, ભરિયો દુ:ખ અપાર;
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાઢો રડે સૂઆર.

રૂપ કર્યું ભીમી તણું, તે લેઈ ગળપાસ;
તબ કૂબડ નેહે ભર્યો ઊઠી વારે તાસ.

હે દેવી તું કા મરે, હું છું તાહરે પાસ;
નેહવિલૂધી નારીને, હિવ નહિ જાઉં નાસી.

ઈમ આપણપું પ્રગટિયું, નેહ ગહેલો સોય;
પ્રેમસુરામદ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય.

મેઘરાજની આ પંક્તિઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :

નલ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છંડી સતી પ્રિયા જિણિ જોઈ;
સૂતી સતી એકલી રાંનિ, મુગધિ વીસસી સોવિન વાનિ.
અબલા મૂકી થતાં પાગ, કિમ વૂહા તુજ નલ નિભાગ;
તિણિ વચનિ ગહિબરિઉ અપાર, મૂકી કંઠ રડઈ સૂઆર;
દેખી દવદંતી ગલ પાસ, ઊઠી કાપઈ વારઈ તાસ.

મ મરિ દેવી હું છઉ તુઝ પાસિ, આવિઉ હિવ જાઉ નહિ નાસિ;
ઈમ પ્રગટિઉ તવ નેણઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિઉ વ્યાપ.

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મદિરા પાંહિ દ્રોહ કર, નિખરૂ મોહ અપાર;
જિણિ ધારિઉ જાણઈ નહિ, જીવ વિવેક વિચાર.

મેઘરાજ :

મદિરા પાંહે દ્રોહ કર, નેહ નિખરો અપાર;
જેણે વાર્યો જાણે નહિ, જીવ વિવેક વિચાર.

ઋષિવર્ધન :

હૂં નલના ઘરતુ સૂયાર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેહ અપાર;
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ઈમ જંપઈ હુંડિક ગહિગહિ.

મેઘરાજ :

હું નળના ઘરનો સૂઆર, તેણે ઉપજે મુજ દુ:ખ અપાર;
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુ:ખ દેખીને રોય.

ઋષિવર્ધન :

કુશલુ કુશલઈ પાછઉ વલિઉ, આવી ભીમ રાજાનઈ મિલિઉં
બહૂઉ બોલઈ સુણિ ભૂપાલ, તે છઈ કુબ્જ રૂપ વિકરાલ.

મેઘરાજ :

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુંડિનપુર ભીમરથ મળ્યો;
કુશલો કહે સુણો ભૂપાળ, કૂબડો રૂપેં અતિ વિકરાળ.

ઋષિવર્ધન :

કૂબડ કાજલ સામલ દેહ, અતિ કરૂપ કિંહિં હુંડિક એહ;
હુંડિક ઉપરિ નલની ભ્રંતિ, ફોકઈ હૂઈ છઈ મનિ દવદંતી.

મેઘરાજ :

કિહાં હુંડિક એ કૂબડો, કાજળ વરણ કુરૂપી રે,
હુંડિક ઉપરે ભીમીની નળની ફોકટ ભ્રાંતિ રે.

જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદંતીને પૂછીને ભીમરાજા એના બીજા બનાવટી સ્વયંવરનો વિચાર કરે છે. પરંતુ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દવદંતીના બીજા સ્વયંવરનો વિચાર પોતાનો મંત્રી ભીમરાજાને કહે છે. મંત્રી તરફથી આવું સૂચન થાય છે એ કલ્પના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

આહાં અણાવું જિમ કિમ તેય, તું મંત્રી રાનઈ દિં ભેય;
ભીમી સયંવર કૂડઈં અન્ન, કહી હકારૂ રા દધિપુન્ન.

રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયંવર નામિં જઈ નલ હુસિઈ
નારિ રેસ પસુઈં નવિ સહઈ, નવ જીવતુ તિહાં કિમ રહઈ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પોતાના રાસમાં આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે :

જિમ તિમ કરી અણાવો ઈહાં, હું જાણું છું નળ છે તિહાં;
નવ રાજા પૂછ્યું પરધાન, મંત્રી મતિસાગર જે નામ.

તવ મંત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયંવર માંડો ભીમી તણો,
કૂડો એ માંડો પરપંચ, તેડો દધિપન સબળે સંચ.

દધિપન્ન સાથે નળ આવશે, જો નળ તિહાં જીવતો હુશે,
સ્વયંવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?

નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસે ભરિયા આતમ દમે,
એક વસ્તુના અરથી દોય, વયર સુણો એ કારણ હોય.

અહીં મેઘરાજે ભીમ રાજાના મંત્રીનું ‘મતિસાગર’ એવું નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યું છે.

જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપર્ણ રાજા અને કૂબડો જ્યારે ભીમ રાજાને ત્યાં આવે છે ત્યારે કૂબડાને સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે અને કંઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે. પરંતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે કૂબડાને જ્યારે સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજાને એમ કહે છે કે ‘ તમે પહેલાં સ્વયંવર કરો, પછી હું રસોઈ કરીશ.’ જુઓ :

એ હુંડિક અમ્હ ધરિ સૂઆર, તિણિ આણિયા અમ્હે તુરિત અપાર;
ભીમ કહઈં હુંડક નઈ ભાણ, પાક રસોવઈં કરુ સુજાણ.

તે બોલઈં અમ્હે આવિયા રલી, ભીમી સયંવર જોવા વલી,
પહિલૂં સયંવર ઉચ્છવ કરુ, પછઈં રસવતી આદર ધરુ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ પોતાના રાસમાં એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે :

દધિપન કહે અમ ઘર છે સૂઆર, સકળ કળા ગુણ રયણ ભંડાર,
તિણે આણ્યા અમે રાય તુરંત, ભીમી ભણે દધિપન સુણો સંત.
સૂરજપાક રસોઈ કરાવો, વંછિત કાજ સવે તુમ પાવો.
કહે હુંડક દોહિલા અમે આવ્યા, ભીમી સ્વયંવર જોવા આવ્યા.
પહેલો સ્વયંવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે.

એ જ પ્રસંગના આલેખનમાં તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુંડિક પાસે ભીમ રાજાને એમ કહેવડાવ્યું છે, “ નળ થવામાં મારું શું જાય છે ? જો તમને એમ લાગતું હોય તો લ્યો, આ હું નળ થયો. લાવો મને દવદંતી આપો.” આવા શબ્દો જૈન પરંપરાની નલકથામાં નથી. ઋષિવર્ધને હુંડિકના મુખમાં એ શબ્દો મૂકયા છે. જુઓ :

મઝનઇ નલ થાવા તણી, રાહડિ જઉ તમ્હ ચિત્તિ,
તુ હૂ નલરા આ હૂઉ, મઝનઈ દિઉ દવદંતિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમાં એવા શબ્દો મૂકયા છે :

નળ થાતાં માહરું શું જાય, જો તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છું આજ, દ્યો ભીમી સારો નૃપ કાજ.

આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનની અને મેઘરાજની બીજી થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

યૌવન ભરિ પ્રીઉ તણુ વિયોગ, દુસ્સહ સંનિપાત સંયોગ,
તિણિ વિહ્‌વલ દવદંતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કાં ગઈ.
વિદ્યા કલા તણાં અહિનાણ, તે પણિ સઘલા અપ્રમાણ,
એક એકમાં અધિકાં અછઈ, કલા જાણ જગિ ગુણવંત પછઈ.

મેઘરાજ :

યૌવન ભર પ્રિયતણો વિયોગ, વિરહાનળ પીડે મહારોગ,
ભીમી મદ વિહ્‌વળ મતિ માઠી, તસુ વચને તુમ મતિ કાં નાઠી ?
કલા સુલક્ષણ વિદ્યા માહરી, સૂરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કાં મન ભૂલા તેરા, જગમેં કળાવંત બહુતેરા.

ઋષિવર્ધન :

ઈણિં વચનિ સહૂ ઢીલઉં હૂઉ, ઊઠી જાવા લગ જૂજૂઉ,
ભીમ સુતા તવ મૂંકી લજ્જ, જંપઈ તાત નિસુણિ નિરવજ્જ.

મેઘરાજ :

ઈણે વચને સહુ ઊઠી જાય, ભીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી બોલે.

હુંડિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાંતમાં ઉપાલંભ આપે છે. એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમાં મૂકેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં જરૂર લાગશે કે મેઘરાજનું પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું ઋણ ઘણું મોટું છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ ઝાલી હુંડિક એકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહૂં કેતલા તુઝ અવદાત.

× × ×

કીડી ઉપરિ સી કટકઈ, કીહાં દયા તમ્હ કેરી ગઈ,
મયા કરૂ મઝ ઉપરિ ધણી, પગિ લાગૂં કિંકરિ તમ્હ તણી.

મેઘરાજ :

મોકલિયાં બાહેર માય તાય, હુંડક કર તવ ભીમી સાહ્ય;
વળવળતી ભીમી ઈમિ ભાખેં, પ્રાણનાથ છેહ ઈમિ કાં દાખે.

× × ×

કીડી ઉપર કટકી કહેવી ? અબળા ઉપર મહેર કરેવી;
હું કિંકર છું રાજન તેરી, પિઉડા ચિંત કરો અબ મેરી.

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનું નિરૂપણ પણ મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવું સ્પષ્ટ લાગે છે. સરખાવો બંનેની થોડીક પંક્તિઓ :

ઋષિવર્ધન :

દેવી ચ્યવી હુઈ પેઢાલહ, પુરપતિ હરિચંદ ભૂમિપાલહ,
બેટી કનકવતી કૂંઅરિ;
રાઈ તસ સંવર મંડાવિઉ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહાં આવિઉ,
પરિવરિઉ અમરી અમરિ.
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિઉં સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ.

મેઘરાજ :

તે દેવી તિહાંથી ચવી, પુર પેઢાલ નિવાસ;
હરિચંદ રાજા રાજીઓ, પૂરે પ્રજાની આશ.

તે નૃપ ઘર બેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;
અન્યદા તિણ રાયે રચ્યો, સ્વયંવર અતિ અભિરામ.

ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર;
કનકવતીને પરણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખ્ખ અશેષ.

આમ, આરંભથી તે અંત સુધી, એક નળ અને કૂબરના અંતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનું આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે. મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાંથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પંક્તિખંડો સીધેસીધાં લઈ લીધાં છે, કેટલીક પંક્તિઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ઘણુંખરું પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે. જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક છોડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે. આમ, રાસના આરંભથી તે અંત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે. એની ચર્ચા આગળ આપણે કરી છે. પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં એક તર્ક કરી શકાય એમ છે. આ પ્રસંગનું નિરૂપણ કરતાં ઋષિવર્ધનને લખ્યું છે :

> તિહાં માસ એક રહી સયલ રાય, સેના સિઉં કોસલિં નયરિં જાઈ;
> નલ આવિઉ રજ્જ સિરિ નિમિત્ત, કૂબર ભયિ કંપી કૂડ ચિત્ત.
> જૂઈ જીવીય લીધૂં સયલ રજ્જ, કૂબરનઈ દીધૂં યૌવરજ્જ.

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ સેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યાં 'જૂઈ' (દ્યૂત)માં રાજ્ય જીતી લીધું એમ કવિએ વર્ણવ્યું છે. અહીં 'જૂઈ'ને બદલે 'ઝૂઝઇ' અથવા 'ઝૂઝી' શબ્દ મૂકવાથી 'નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમાં એણે રાજ્ય જીતી લીધું' એવો અર્થ થાય. તો પછી 'જૂઈ'ને બદલે 'ઝૂઝિં' સમજવાને લીધે તો મેઘરાજે યુદ્ધનું વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનું મન થાય છે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનું કારણ મેઘરાજે પોતાના રાસના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સંપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ દ્યૂતનું વિગતે વર્ણન ન કરતાં, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમાં નિર્દેશ કર્યો છે એ છે. વળી, આગળની પંક્તિમાં એમણે 'સેના'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એટલે ચાવી રૂપ 'જૂઈ' શબ્દના અર્થમાં સમજફેર થતાં આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે. આવી સમજફેર જો કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામાં કોઈ હસ્તપ્રતે પણ ભાગ ભજવ્યો હોય એમ પણ બની શકે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે. સંભવ છે કે મેઘરાજે આવી કોઈ સમજફેરથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગનું આલેખન કર્યું હોય.

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતાં સ્થળે સ્થળે મેઘરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇત્યાદિમાં પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમાં આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની મૌલિક સર્જનશકિતનું દર્શન થાય છે. એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેઘરાજમાં સર્જનશકિત કે કલ્પનાશકિત જ નથી એમ નહિ કહી શકાય. આ રાસમાં વર્ષાઋતુનું વર્ણન, દવદંતીનું સ્વરૂપવર્ણન, વનમાં દવદંતીને માથે પડેલા દુઃખનું વર્ણન, ભીમરાજના દૂત કુશલાએ ભજવેલા નાટકનું વર્ણન, કૂબર અને નળના યુદ્ધનું વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમાં કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે.

આ રાસમાં રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે. જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની ઢાલોમાં લખાયા છે. આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે. એમાં આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ઘણાખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દૂહાની પંક્તિઓમાં માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે ત્યારે મેઘરાજ ઘણુંખરું એમાં સદૃષ્ટાન્ત સુભાષિત કે મુક્તક જેવી રચનાઓ આપે છે. આ દૂહાઓ કથામાં બરાબર બંધબેસતા મુકાયા છે, પરંતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાંચી શકાય એવા પણ છે. અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમાં લઈ શકાય એવા છે. કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ જ્ઞાન અને ઉપદેશ આપવાની એમાં રહેલી કવિની વૃત્તિ જોઈ શકાય એમ છે. એકંદરે દરેક ખંડમાં છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને ઢાલોમાં લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે. કેટલાક દૂહાઓમાં, અલબત્ત, કથાપ્રસંગો પણ વર્ણવાયા છે. પરંતુ આ રાસ વાંચતાં એકંદરે એવી છાપ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી. જોકે એમ કરવામાં કેટલીકવાર પ્રમાણભાન બરાબર જળવાયું નથી. કોઈક

સ્થળે પ્રસંગ માત્ર એ જ પંક્તિમાં વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આઠદસ કરતાંયે વધારે હોય છે. આથી જ લગભગ સાડા છસો કડીના આ રાસમાં આવી કડીઓની સંખ્યા સવાબસો કરતાંયે વધારે છે. આવી કડીઓમાં કવિની શૈલી અને દૃષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ જોવાથી જણાશે :

નિષધરાજા નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામાં નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે :

બાળપણાથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત;
રાગી તે મત જાણજો, વૈરી ગણજો તાત.

હંસમાંહિ જિમ બાપડું, બગ પામે અપમાન.
તિમ પંડિત માંહિ મિળ્યાં, મૂરખ ન લહે માન.

સેં દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય.
પંડિત જિહાં જિહાં સંચરે, તિહાં રાને વેલાઉલ થાય.

લાલે પાંચ વરસ લગે, તાડે જાં દશ માંન,
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન.

બાળપણે ન કળા ભણી, ન કર્યો ધન ઉપાય;
પાછે ચારે કેરડાં, કેઈ પેરે ધોવે પાય.

કવિ મેઘરાજની આ પંક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પંકિતઓની આપણને યાદ અપાવે છે :*

પાંચ વરસ લગઈ લાલીઈ, ભણાવીઈ પછઈ તેહ;
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીંપજઈ સુત ભલુ તેહ

સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણિ;
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણિ.

પંડિતનઇ સહૂ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
ઠામિ ઠામિ શોભા હુઈ, મોટઉં જ્ઞાન તત્ત્વ.

જ્ઞાનવંતની સભામાંહિ, મૂરષ આવી બઇસેઈ;
રાજહંસમાં બગ જિમ, સહૂ કો તેહનઈ હસેઈ.

દવદંતીના સ્વયંવરનું નિરૂપણ કરતાં, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાંઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતાં કવિ મેઘરાજ કહે છે :

જો પુણ મનમાં ઊપજે, ભલિ ભલેરી બુદ્ધિ;
તો પણ ડાહા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ.

લહુડ વડાં પૂછે નહિ, ન ગણે સયણ સનેહ;
આપણ છંદે ચાલતાં, ખરો વિગૂયે તેહ.

મૂરખ, નિરધન, વેગળો, શૂરો અતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણા હોયે, તે વર ગણે સદોષ.

---

* જુઓ મહીરાજકૃત 'નલદવદંતી રાસ' પૃ૦ ૧૪; કડી ૧૨૯–૧૩૨

ધણી અનુકૂળ શીલસ્યું, વિદ્યા વય ધન દેહ,
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીજે નિસંદેહ.

એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે ધૂય,
પાછે ધોરણ કર્મનું, ઈમ જંપે જગ સહુય.

જો સુખણી થઈ બેટડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,
ઊણી તો માવિત્રને, ગાળ દિયે નિર્વાણ.

સ્વયંવરમાં આવેલા રાજા કૃષ્ણરાજનું અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

પર સંપત્તિ જિકો સહે, પરગુણ બોલે મીઠ,
વિણ સ્વારથે ઉપગારીઆ, તે મેં વિરલા દીઠ.

થોડે પણ નિજ મહાજને, મનમાં વહે ગુમાન,
ટીટોડીના પાઉ જિમ, ફોકટિયું અભિમાન.

બળ અવિચારી આપણું, માંડે અધિક પરાણ,
મોટા સાથે માંડતા, નિશ્ચે મૂકે પ્રાણ.

રાજા દુર્જન દરસણી, ધારાળુ મર્મ જાણ,
વૈદ્ય, ધની, અહિ યાચકો, મત કોપવસ્યો જાણ.

નિબળ થિંકુ મડે જિક, અતિ મોટાશું આળ,
ગર્દભ સિંહ શિયાળ જિમ, પામે મરણ અકાળ.

નિષધ રાજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સંયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે :

છતે સંયોગે ધર્મને, આળસ કરે ગમાર,
કાણી કોડી કારણે, હારે સહસ દિનાર.

વ્યાધિ ન પીડે જ્યાં લગે, જરા ન આવે અંગ,
ઈન્દ્રીશક્તિ ફુરંતડાં, કરવો ધર્મ સુયંગ.

લાલચી લોભ ને લીલરી, લાલ વિશેષે થાય,
ગરઢપણે આવેપડે, લક્ષણ દૂર પલાય.

વચન ન માને છોકરાં નારી ન ધરે પ્રેમ,
ખૂણે નાખી મેહલિયે, જો નહિ ગાંઠે હેમ.

તપ, સંયમ, દાને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રગટો ન થયો જેહ તે, શું આવ્યો સંસાર ?

કદંબ રાજા નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તેજ હોય તો સહુ નમે, એહવો જગત સુભાવ,
પાવક ઉપર કર ધરે, ભસમી ઉપર પાય.

તેજે કરી સહુએ બિહે, નામે ન બિહે કોય,
સિંહ સર્પ ભીંતે લખ્યા, હાથ વાહીને જોય.

નળનો ભાઈ કૂબર નળને દ્યૂતમાં હરાવે છે અને દવદંતીને પણ જીતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે દવદંતીને પોતાના અંતઃપુરમાં રહેવા કહે છે ત્યારે મંત્રીઓ એને સમજાવે છે :

છાંડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રસે પરદાર,
સરોવર મૂકી સિર થકો, બોટે કાગ ગમાર.
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,
કાજળ ઊઠી જાયસ્યે, લોચન રહેશે ઠામ.
રાન, સરોવર, રાજઘર, પરદારાનો સંગ,
વસિંભ વેગે પરિહરે, રહી ન કીજે રંગ.

દ્યૂત રમતાં રાજ્ય ધર્યા પછી નળ–દવદંતી વનમાં ગયાં છે. એ વખતે દવદંતી પોતાના પિતા ભીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે. પરંતુ નળનું મન માનતું નથી. દવદંતી સૂતી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે :

જેહ જમાઈ સાસરે, માંડે ચિર વિશ્રામ,
નામ ગમાડે બાપનું, તિમ પોતાની મામ.
જો થોડો તિહાં વાહલો, પ્રાહુણડો રંગરેલ,
ઘણું રહેતાં પ્રીસિયે, ઘીને ઠામે તેલ,
નિજ થાનક નર પૂજીએ, પરઘર નહુ પોસાય.
સૂરજને ઘર આવીઓ, શશિહર ઝાંખો થાય.

વનમાં અગ્નિમાંથી બચાવેલો સાપ કરડવાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે. એ વખતે નળ એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે :

વેશ, કુનારી, ચોરટો, રાજા નીર અગ્રાહ,
જોગી પાવક પાળીઓ, દુર્જન છેહ દે દાહ.
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતાં હોયે હાણ,
વાયસ જો ઘર રાખિયો ઘુઅડ બલ્યા નિરવાણ.
દુર્જન જતને પાળિયો, એ તું મ કરે ધાંખ,
હંસે રાખ્યો બૂડતાં ઉંદરે કરડી પાંખ.
મિત્ર અને કુમિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,
બાળે બેહુ કોપ્યા થકી, જિમ દવ બાળે ઘાસ.
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અમિયેણ,
અંબ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે ગુણેણ.

નળ કૂબડો બની દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના સેવક તરીકે આપે છે. એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

સેવક કામે જાણવો, બંધવ કષ્ટે જાણ,
ભાર્યા પણ નિરધનપણે, પરખીજે નિર્વાણ.
સાહેલામાં સહુયે મળે, દોહિલે ન મળે કોય,
વૃક્ષ ફળ્યાં દેખી કરી, પંખ આવ્યાં જોય.

× × ×

કુગામ વાસ, કુભારજા, સામિ નહિ સુવિવેક,
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણથકી અતિરેક.

વૈરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવંત,
પોતાનું પણ પરિહરે, નિરગુણ જાણી સંત.

ભૂંડો પણ પ્રભુ સેવિયે, ભલી સભા જે હોય,
ભલો પણ ભૂંડી સભા, તો છાંડે નર જોય.

હુંડિક કદરૂપો છે છતાં તેનામાં જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દધિપર્ણ રાજા વિચારે છે :

રૂપ, કુરૂપ કશું કરે, માનીજે ગુણ જોય,
આઉલિ કેરાં ફૂલડાં, શિરે ન ચાઢે કોય.

આડંબરે નહું પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજાય,
દૂધે વિના અલંકરી, નવિ વેચાય ગાય.

કસ્તુરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરરાય,
રૂપ કુરૂપે શું હુએ, ગુણ સઘળે પૂજાય.

બાર વર્ષના વિયોગ પછી ભીમ રાજાને ત્યાં દવદંતી અને નળ પાછાં મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહેલી થોડી જોય,
નદી તણે પટંતરે, છેહડે વધતી હોય.

નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકી થાય,
રાસભના ભુંકાર જિમ, છેહડે ત્રૂટી જાય.

કવિ મેઘરાજને આવી બોધક કડીઓમાં પ્રસંગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે ઘટનાઓનાં દૃષ્ટાન્ત આપવાનો—અર્થાન્તરન્યાસ અલંકાર પ્રયોજવાનો પણ શોખ જણાય છે. જુઓ :

જુઆરી ચોરી કરેજી, કોઈ ન ગણે લાજ,
પરઘરણી ધન હારવેજી, પાંડવ ગમીઉં રાજ.

× × ×

માંસ જીવનો પિંડ છેજી, નરગ તણો ઉપાય,
બગ રાક્ષસ નરગે ગયોજી, માંસ તણે સુપસાય.

× × ×

પરદારા દુખદાયનીજી, અપજસનો ભંડાર,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુંજી, રાવણ ચરિત સંભાર.

× × ×

ચોરી દુખનું મૂળ છેજી, નરગતણી એ દૂતી,
વધ બંધાદિ બહુ પરેજી, મરણ લહે શિવભૂતિ.
ઘેવર ક્ષપક તપસ્વી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે ગયો,
ચારિત્ર્ય પાળ્યાનો એ સાર, ઉપશમ કીજે સુખદાતાર.

× × ×

પવનંજય નૃપગેહિની, હનુમંતની જે માય,
સતી શિરોમણી અંજના, દુખણી વનમાં થાય.

× × ×

જીવતાં પામે જગેં, સુખ સઘળાં સંસાર,
યથા ભાનુ મંત્રીસરે, પામી સરસતી નાર.

આમ, આ રાસમાં કવિએ સ્થળે સ્થળે સરળ ભાષામાં, સદૃષ્ટાન્ત, સાલંકાર આવા દૂહાઓ મૂક્યા છે. એમ કરવાથી અલબત્ત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના સ્વરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૂહાઓમાં પ્રમાણભાન જળવાયું નથી. કેટલીક વાર એક વિચારમાંથી બીજા વિચારમાં વિષયાંતર પણ થતું ગયું છે. અને વિયોગ પછી નળ–દવદંતીના મિલનપ્રસંગે સ્ત્રી વિશે કવિએ નીચેની જે પંક્તિઓ લખી છે તેમાં ઔચિત્યભંગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે :

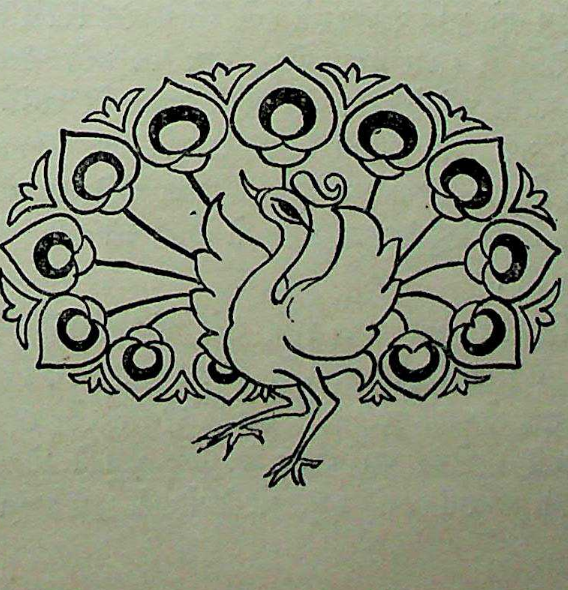
નારી વયણે કોણ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,
સ્ત્રી ફરસે વિહસે તરૂ ધાત, તો માણસની કેણી વાત.

શસ્ત્ર શાસ્ત્ર પૂરા જિકે, કેહજો ન નામે શીશ,
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિસવાવીસ.

માતપિતાને વંચિયે, સગાં સણેજાં ભાય,
નારી નેહે વશ કર્યાં, માહા તે ગહિલા થાય.

તાં લગે મતિ બુધિ સાંભરે, જાં લગે શાસ્ત્ર વિચાર.
નારી સાથે ગોઠડી, જા નહુ કરે અપાર.

આમ, વસ્તુ, પાત્રાલેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇત્યાદિની દૃષ્ટિએ એકંદરે જોતાં નયસુંદર, સમયસુંદર કે મહીરાજના નલદવદંતી વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને ઋષિવર્ધનના રાસ પ્રત્યેનું એનું ઋણ ઘણું મોટું છે. તેમ છતાં કવિએં બતાવેલી પોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતાં આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમાં આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે.



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર ઝીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ

જનક દવે

સ્ત્રીનું માની લીધેલું, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકાય છે; અને એ પડકાર ઝીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથારૂઢિ લોકવર્તાઓમાં ઠીકઠીક પ્રયોજાઈ છે.

આવી કથારૂઢિ પ્રથમ આપણને બારમી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે. ઈ૦ સ૦ ૧૧૪૩(વિ૦ સં૦ ૧૧૯૯)માં લક્ષ્મણગણિએ રચેલી 'સુપાસનાહચરિઅ'માં 'પરદારાગમનવિરમણવૃત્ત વિષયે અનઙ્ગક્રીડા-અતિચારે ધનકથા'ની વાર્તામાં એ કથારૂઢિ પ્રયોજાઈ છે. એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે :

વિક્રમપુર નગરમાં વિક્રમ નામે રાજા રાજ કરતો હતો. તે નગરમાં સિદ્ધિતિલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા. શેઠને બે દીકરા હતા. એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ. ધન સ્વભાવે કામી હતો. ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો. એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો. ત્યાં આંબાના વનમાં એક મુનિ હતા. ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી ખાધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનસ્થ બેઠા હતા. પેલા બન્ને ભાઈઓએ મુનિને યુવાવસ્થામાં સંન્યસ્ત લેવાનું કારણ પૂછતાં તેમણે કહ્યું કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી. પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માંડી :

શુભાવાસ નગરમાં રિપુમર્દન રાજા રાજ કરતો હતો. વિશાળબુદ્ધિ તેનો મંત્રી હતો. મંત્રીની પત્નીનું નામ હતું રતિસુંદરી. તે નગરના પૂર્વ ભાગમાં એક ઉદ્યાન હતું. ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આમ્રવૃક્ષ હતું. તે વૃક્ષ પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી. તે જોડું સુખથી રહેતું હતું. તેમને એક પુત્ર થયો. પોપટીને એકવાર ખબર પડી કે પોપટ પરસ્ત્રિયાસક્ત છે. તેણે પોપટને પોતાનો સંગ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના માળામાં જવાનું કહ્યું. પોપટે પોતાનો ગુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પણ

માગી, પરંતુ પોપટી હવે તે પોપટનું મોઢું પણ જોવા માગતી ન હતી. પોપટે જતાં જતાં પોતાના પુત્રની માગણી કરી. પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી. બન્ને રાજા પાસે ન્યાય કરાવવા ગયાં અને બન્નેએ પોતપોતાનું વૃત્તાંત કહ્યું. રાજાએ શાસ્ત્રવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની; અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની. વાવનારનું જ બીજ હોય. ખેડૂત ખેતરમાં વાવે તેનું જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે. પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજાની વહીમાં એ નિયમ લખાવ્યો. પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો. વૃક્ષ નીચે એક મુનિ હતા. પોપટીએ તેને પોતાનું આયુષ્ય પૂછ્યું. મુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તું મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તેં મનુષ્યદેહ માટે કર્મો બાંધ્યાં છે. આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમંદિરમાં ગઈ અને જિનને નમસ્કાર કરીને કોઈની પાસે મંદિરના ઉપરના ભાગમાં પૂર્વોકત અક્ષરો (મુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમાં ફરતાં ફરતાં અહીં આવું અને આ અક્ષરો મારી દૃષ્ટિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ થાય. પછી તેણે વિશાળબુદ્ધિની સ્ત્રી રતિસુંદરીને પેટે બહુ સુંદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો. ભુવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું. થોડા સમયમાં ભણીગણી હોશિયાર થઈ. એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમંદિરે આવી ત્યાં પેલા અક્ષરો જોઈને તેને પૂર્વવૃત્તાંત યાદ આવ્યો, અને જિનભકિતને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભકિતશાળી થઈ.

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ઘોડો હતો. રાજાની ઘોડીને તેનાથી ઘણા વછેરા થયા. રાજાએ તે પોતાને ત્યાં મગાવ્યા. ભુવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા. તેણે કહ્યું : “મારા પિતાના ઘોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય, રાજાની નહિ. પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલો ન્યાય રાજાએ લખ્યો છે.” વહી વાંચી રાજા વિસ્મય પામ્યો. રાજાને થયું : આ કોઈ બાલપંડિતા છે. રાજાએ પ્રધાન પાસે તેનું માગું કર્યું અને પોતે લગ્ન કર્યાં. લગ્ન પછી રાજાએ કહ્યું : “હે બાલા, તું તો મોટી પંડિતા છો, તો જ્યાં સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તું ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યાં સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી.” ભુવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો : “પ્રિયતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હું તારે ત્યાં આવીશ. ને તું મારી પ્રતિજ્ઞા પણ સાંભળી લે. હું ખરેખરી પંડિતા હોઉં તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી ઊંચકાવીશ.” આમ બન્ને વચ્ચે એકાંતમાં વાતચીત થઈ. ભુવનાનન્દા પિયર પાછી આવી. પિતાને એકાંતમાં બધો વૃત્તાંત કહ્યો. પ્રધાને કહ્યું : “દીકરી, આ તો બહુ દુર્ઘટ છે.” દીકરીએ જવાબ આપ્યો : “બુદ્ધિ માટે કશું દુર્ઘટ નથી. રાજાના મહેલના પાછળના ભાગમાં ઋષભદેવનું એક મંદિર કરાવો, ત્યાં ત્રણે સમય હમેશાં નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યાં નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે મારું પણ એક ઘર બંધાવો.” એ રીતે મંદિર વગેરેનું નિર્માણ થયું અને ત્યાં કેટલીક સુંદર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામાં આવી. એક પણ પુરુષ ત્યાં નહોતો રાખ્યો. ભુવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમાં ભાગ લેતી. એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજાએ ગીત સાંભળ્યું. પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમંદિરમાં ગયો. તેણે ત્યાં અપ્સરાઓનું વૃંદ નૃત્ય કરતું હોય તેવું દૃશ્ય જોયું. ભુવનાનન્દા પણ ત્યાં નૃત્ય કરતી હતી. રાજા એના પ્રત્યે આકર્ષાયો. રાજા દાસનો વેષ લઈને ત્યાં ગયો. નૃત્ય પૂરું થતાં ભુવનાનન્દા પાલખીમાં બેસી પોતાને આવાસે ગઈ. રાજા પણ તેને ત્યાં ગયો. બન્નેએ સાથે રાત ગાળી. આમ દરરોજ રાજા નૃત્ય જોતો અને ભુવનાનન્દાને ત્યાં રાત્રી ગાળતો. રાજા ભુવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કંઈ કહેતો તે ભુવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધું એક વહીમાં લખી લેતો. એક દિવસે ભુવનાનન્દા જાણી જોઈને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમાં બેસી ગઈ. રાજાને કહ્યું : “મારી મોજડીઓ રહી ગઈ છે, તો તમે લાવજો.” પેલો રાજા મોજડીઓ માથે ચડાવીને લાવ્યો. તે રાત્રે પણ રાજા ત્યાં

જ સૂતો. અર્ધી રાત્રે ભુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ મારા પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જગાડો કે મારા પગ તળાંસે.” પણ દાસીને બોલાવવાને બદલે રાજા પોતે જ પગ તળાંસવા માંડ્યો. ભુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાર્યો તો પણ તે તળાંસવા માંડ્યો. પછી તે નિરાંતે સૂઈ ગઈ. સ્વપ્નામાં તેણે પૂર્ણ ચન્દ્રને પોતાના મુખમાં પ્રવેશતો જોયો. તે જાગી ગઈ. પગ તળાંસતા રાજાને તેણે કામ છોડાવી સ્વપ્નની વાત કહી. “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે.” રાજાએ કહ્યું. સવાર સૂચવતો શંખ વાગતાં રાજા પોતાને મહેલે ગયો. ભુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગઈ. પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભનું રક્ષણ કરતી સુખે રહેવા લાગી. બીજે દિવસે રાજા ગણિકાવાસમાં ગયો. ત્યાં ભુવનાનન્દાને ન જોતાં તેની પડોશણને પૂછ્યું : “પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પડોશણે અજ્ઞાન બતાવ્યું. રાજા દુ:ખી થઈ ઘેર ગયો. વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું : “તારા મંદિરની મુખ્ય ગાયિકા લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પ્રધાન કહે : “મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી. એ કોઈ ઠાકોરના પુત્રને હળી ગઈ હતી. નિયમિત મંદિરમાં આવતી ન હતી, સરખું કામ કરતી ન હતી અને શિખામણ આપતાં રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજીને નિયુક્ત કરી.” રાજા મૂંગો થઈ ગયો. ભુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો. સમય જતાં તે પણ વિદ્યાકળામાં પારંગત થયો. એક દિવસે મંત્રી ભુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાજા પાસે લઈ ગયો. રાજાએ પૂછ્યું : “આ મહિલા કોણ છે?” મંત્રીએ કહ્યું : “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દૌહિત્ર છે.” રાજા કંઈ એ વિષયમાં બોલે એ પહેલાં પ્રધાને તેના હાથમાં વહી સોંપી દીધી. એ વહીમાં રાજાએ જે કંઈ કહ્યું હતું તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું. રાજાએ હર્ષ-વિષાદ સાથે કુમારને ભેટીને પોતાના ખોળામાં લીધો અને ભુવનાનન્દાને કહ્યું : “તેં મને જીત્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું. આજથી આ રાજ્ય તારું અને તારો પુત્ર રાજા. હું હવે મારું ઇષ્ટ કર્તવ્ય કરીશ. આ બધા ભોગને ધિક્કાર છે. પુરુષશ્વાન એવા મને ધિક્કાર છે. રાજ્યને પણ ધિક્કાર છે.” મંત્રીના વારવા છતાં રાજાએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી. મુનિ કહે છે કે આ મારું વૃત્તાંત છે.

અંત: આ વાર્તામાં ભુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે. રાજા—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પંડિતા’ કહી પોતાની શક્તિ પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકે છે. ભુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજાની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી ઊચકાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે. ભુવનાનન્દા પોતાનું બુદ્ધિચાતુર્ય પુરવાર કરી આપે છે. પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પડકારનો હિંમતથી સામનો કરે છે.

આ કૃતિ ૧૧૯૯માં રચાઈ છે, પણ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી. કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે. આરંભ અને અંતમાં જૈનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે.

ઈ૦ સ૦ ૧૪૪૩(વિ૦ સં૦ ૧૪૯૯)માં રચાયેલ પંડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્રમ્’માં સૌભાગ્યસુંદરીની વાર્તા આવે છે. આ વાર્તામાં સ્ત્રી પોતે બડાશ હાંકે છે અને પછી એ બડાશ પુરવાર કરી આપવાનું પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પડકાર ઝીલી લઈ બડાશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે.

વાર્તા આ પ્રમાણે છે :

એકવાર વિક્રમ નગરચર્યા જોવા નીકળ્યો હતો. તેણે બે બાળાઓને વાત કરતી સાંભળી. એકે કહ્યું : “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ.” બીજીએ કહ્યું : “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મઝા કરીશ.” રાજાએ આ બીજી બાલા સૌભાગ્ય-સુંદરી સાથે લગ્ન કર્યું. રાજાએ તેને એકદંડિયા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમાં રાખી. રાજાએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાંકેલી બડાશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યું. થોડા સમય પછી એકવાર અવંતીમાં ગગનધૂલિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો. તે એકદંડિયા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો. સૌભાગ્ય–

સુંદરી તેને જોઈ વ્યાકુળ થઈ ગઈ. તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીડામાં મૂકી, તે બીડું વેપારી પર નાખ્યું. ઉપરથી કંઈ પડેલું જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયું. અપ્સરા જેવી સ્ત્રી તેણે જોઈ. બીડું ખોલ્યું. અંદરની ચિઠ્ઠી વાંચી. સ્ત્રી આવવાનું નિમંત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનું કહેતી હતી. બીજે દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાઘોની મદદથી તે સૌભાગ્યસુંદરી પાસે પહોંચ્યો. ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગગનધૂલિ ચોથા પહોરે ચાલ્યો ગયો, વગેરે...વગેરે.

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી સ્ત્રી પણ હિંમત અને ધીરજ રાખી આખરે ફેંકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે.

આ જ કથારૂઢિમાં મધ્યકાલીન વાર્તાકાર શામળની ‘સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા’ નામની વાર્તા, જે ‘સિંહાસન–બત્રીશી’માંની ૨૯મી વાર્તા છે, તેને મૂકી શકાય. આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેંકે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સૌથી શ્રેષ્ઠ નથી; સૌથી શ્રેષ્ઠ તો છે સ્ત્રીચરિત્ર. રાજા આ કન્યાને પાઠ શીખવવા ઇચ્છે છે. એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે. વરવહુને મળવા દેતા નથી. વહુને એકાંતવાસમાં ગોંધી રાખે છે. વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી મોકલે છે. વીંટીના હીરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યાં સુધી ભોંયરું ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાબલિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાંધ કરે છે અને એનો સંગ કરી પુત્ર મેળવે છે. આભૂષણવસ્ત્રો પણ મેળવે છે. વળી પાછી જોગણી બની સંજીવન-વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે. પાછો તેનો સંગ કરી તેની ધનદોલત પડાવી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે. પછી જાણે કશું જ જાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાંતવાસમાં રહે છે. પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરડાં ગાય છે. રાજાને અને રાણીને કૌતુક થાય છે. પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે. પુત્રે સ્પષ્ટ ના પાડતાં વણિકકન્યાની વલે કરવા તૈયાર થાય છે. કન્યાનાં મા-બાપને બોલાવી તેનાં ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે. કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે. કુંવરનાં વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધું હાજર કરે છે. પુત્ર શરમિંદો બની, બની ગયેલા પ્રસંગોનો સ્વીકાર કરે છે. રાજા વિક્રમ, સૌથી વડું સ્ત્રીચરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે. અહીં સસરાએ ફેંકેલો પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલા લીધો છે.

આ જ કથારૂઢિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે. ‘બિરસિંગ અને સુંદરબાઈ[૧]ની વાર્તામાં સુન્દરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બડાશના શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતાં જણાય છે :

સાયલાના રાજા કેસરીસિંગને સુન્દરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે. તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી. નૃત્ય અને ગીત પૂરાં થતાં સાહેલીઓ માંહોમાંહે વાતો કરવા માંડી. સુન્દરબાઈ કહે : “હું વલભીના રાજકુમાર બિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો જીતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈને જુએ જ નહિ. અને જો એ મને હું કહું તેમ રાખશે નહિ તો હું તેને મારી શક્તિ અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે સ્ત્રીઓ પણ સર્વ રીતે પુરુષસમોવડી હોય છે. પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને ચાહશે અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે.” બિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો. તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો. સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો. તેણે સુન્દરબાઈની બડાશના આ શબ્દો સાંભળ્યા. તેનું રૂપ જોઈને તો એ આકર્ષાયો જ હતો. પિતા પાસે સુન્દરાબાઈ માટે માગું કરાવી તેને એકાન્તવાસ આપ્યો. બેસતા વર્ષને દિવસે મન્દિરમાં છુપાઈ રહ્યો. સુન્દરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉચ્ચારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

---

[૧] Tales of old Sind, page 107–115.

કહ્યું. સુન્દરબાઈ લાચાર હતી. એક વાર તેણે દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી સમરાવવા મોકલી આપી. પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી. પુત્રીના દુ:ખે દુ:ખી થયા. પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ઘોડો અને બખ્તર મોકલી આપ્યાં. પછી પુત્રીના મહેલ સુધી ભોંયરું ખોદાવ્યું. પુત્રી એ ભોંયરાના માર્ગે એકાંતવાસમાંથી બહાર આવી. સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેષ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ રાખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમાં નોકરી મેળવવા આવી. તેને નોકરી મળી. સુંદરબાઈએ થોડા દહાડમાં યુક્તિ કરી પ્રજાને રંજાડતા સિંહને માર્યો. રાજાએ તેને એ બદલ માન અને ઇનામ આપ્યાં. એકાદ વરસ બાદ તે રાજા સાથે શિકારે ગઈ. રાજાની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પડોશી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને જીત્યું. બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો. સુંદરબાઈએ પોતાના પિતા પાસેથી સહાય લઈ ભોંયરા મારફત વલભીપુરમાં પ્રવેશ કરીને તે પાછું મેળવ્યું અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો. એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુંદરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ. બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ઇચ્છતો હતો. લોકો પાસેથી જાણ્યું કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેમાયો. સુંદરબાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા. સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ધ્યાનથી જોવાનું બિરસિંગને કહ્યું; અને ભેદ કળાઈ ગયો. રતનસિંહ બીજો કોઈ નહિ, પણ પુરુષના વેષમાં સુન્દરબાઈ જ હતી. સુંદરબાઈએ પોતાની બહાદુરી પુરવાર કરી આપી. પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો.

7598

આ વાર્તામાં સ્ત્રીની બહાદુરી, લગ્ન પછી સજાના રૂપમાં મળેલો એકાંતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિઠ્ઠી મોકલવી, ભોંયરાની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોટા ભ્રષ્ટાચારના આળમાંથી મુક્ત થવું, વગેરે અંશો શામળની 'સ્ત્રીચરિત્ર'ની વાર્તાને મળતા આવે છે.

અને આ જ કથારૂઢિ પૂર્વમાંથી પશ્ચિમમાં જતાં ત્યાંના લોકસાહિત્યમાં કેવું સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી બોકેશિયોના 'ડેકામેરોની'ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતાં સમજાશે.

ફ્રાન્સનો કાઉન્ટ ઑફ રોઝીગ્લીઓન નામે સદ્‌ગૃહસ્થનો પુત્ર બર્ટ્રાન્ડ પોતાના પિતના વૈદ્યની દીકરી ગીલેટા જોડે ઉછર્યો હતો. પિતાના મૃત્યુ બાદ બર્ટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો. ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બર્ટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી. પણ સગાંસંબંધીઓ તેને તેમ કરવા દેતાં ન હતાં. એકવાર ગીલેટાએ સાંભળ્યું કે ફ્રાન્સના રાજાને છાતી પર ગૂમડું થયું છે અને કોઈ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી. તેણે પિતા પાસેથી સાંભળેલી વસ્તુઓમાંથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ. રાજાને આઠ દિવસમાં સાજા કરવાનું બીડું ઝડપ્યું અને તેના બદલામાં પોતે પસંદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજા પાસેથી વચન લીધું. તેનો ઉપચાર સફળ થયો. રાજાએ તેને પસંદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાળ્યું. ગીલેટાએ બર્ટ્રાન્ડને પસંદ કર્યો હતો. બર્ટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું. લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બર્ટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતાં હતાં, પણ બર્ટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો. એ તો ફ્લોરેન્ટાઇન્ટના લશ્કરમાં જોડાયો. ગીલેટા એકલી વતન ગઈ. તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જો તું મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું ગમે ત્યાં ચાલી જઈશ. તેનો જવાબ બર્ટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સૂઝે તે કરી શકે છે. પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે જ્યારે તારી આંગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામાં મારો પુત્ર હોય.

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જાત્રાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી. ત્યાં એક વિધવાના ઘરમાં મુકામ કર્યો. ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો. તે બાજુમાં રહેતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીનાં લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમાં હતો. ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન ક્યાંક બીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે ખપાવી દેવા વિનતિ કરી. પહેલાં તો બર્ટ્રાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો. તેને બે પુત્ર જન્મ્યા ત્યાં સુધી તે ફ્લોરેન્સમાં જ રહી. બર્ટાન્ડ પોતાની પ્રજાની ઇચ્છાને માન આપી વતન ગયો. ત્યાં તેણે ‘પાર્ટી’ ગોઠવી હતી. બધાં આમંત્રિતો ટેબલ પર ગોઠવાતાં હતાં ત્યાં જ ગીલેટા પોતાના બે પુત્રો સાથે આવી પહોંચી. બર્ટ્રાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો બતાવ્યા. બર્ટ્રાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો.

શામળની “સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા”માં પણ વણિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરકિયાનો સંબંધ બાંધી પુત્રો મેળવે છે. પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સૌને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે. આ રીતે બોકેશિયોની વાર્તાના કેટલાક અંશો સાથે ‘સ્ત્રીચરિત્ર’ની વાર્તાના કેટલાક અંશોનું સામ્ય છે.

આ જ કથારૂઢિ અર્વાચીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે. ‘સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ’[૧]માં ‘નનુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુંદરી’ની વાર્તા છે. અહીં પણ ગુણસુંદરી પતિએ ફેંકેલા પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે.

કુંતલપુર નગરમાં પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો. તેની સ્ત્રીનું નામ કેસર હતું. તેનો પુત્ર નનુભટ હતો. નનુભટ બાર વર્ષનો થતાં તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા. નનુ કંઈ ભણ્યો ન હતો. સૌના કહેવાથી ઉમયાપુરમાં પંડિત સોમેશ્વરને ત્યાં ભણવા ગયો. પંડિતે નામઠામ પૂછતાં વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો. પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામઠામ બદલીને રહે તો ભણાવવાનું કબૂલ કર્યું. ગરજુ નનુએ પંડિતની વાત સ્વીકારી. વખત જતાં નનુ મોટો પંડિત થયો. એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું, પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યાં કથા કોણ વાંચે તે પ્રશ્ન થયો. પછી તેણે નનુને કથા વાંચવા મોકલવાનું નક્કી કર્યું. ગુરુ બહારગામ જતાં નનુ રાજાને ત્યાં કથા વાંચવા ગયો. નનુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુંદરી મોહી પડી. રાજા ગુણસુંદરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો. યુવાન અને સુંદર ગુણસુંદરી પર રાજા મોહી પડ્યો. રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી. રાજાનું તેડું સાંભળી ગુણસુંદરી ગૂંચવાઈ ગઈ. તેણે તેની બેનપણી ચંચળમતિની સલાહ લીધી. ચંચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી. પછી ગુણસુંદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ. એના પંડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા. તેણે તેને કહ્યું : “પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો.” પંડિતજી સમજુ હતા. દીકરી જુવાન છે માટે બીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતાં નનુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કંઈ બને તો વાંધો નહિ. આમ માની પંડિતે નનુને ગુણસુંદરી સાથે મોકલ્યો. ગુણસુંદરી તો મંદિરે જવાને બદલે ઊંધી જ દિશામાં ચાલી. નનુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલ્યો. ગુણસુંદરી તો રાજાના મહેલમાં ગઈ. નનુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે જોવા કહ્યું. રાહ જોતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું બીડું આપ્યું. રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો. ગુણસુંદરીએ બહાનાં કાઢ્યાં. થોડી વારમાં રાજાને નશો ચઢ્યો અને ગબડી પડ્યો. પંડિતની પુત્રી નીચે આવી. ઊંઘતા નનુને ઉઠાડ્યો અને ઘેર ચાલી. નનુએ માન્યું કે છોકરીએ કાળું કામ કર્યું છે. પણ પોતે કશું જ બોલ્યો નહિ. પછી પંડિતે તેનો અભ્યાસકાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી. નનુ ઘેર ગયો. તેની પંડિતાઈથી સૌ ખુશ થયાં. પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમાં પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો. પણ આશ્ચર્ય! જે ગામમાં તે ભણવા

---

[૧] ‘સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ’ મહમદ એન્ડ મહમદભાઈ કાગદી (સં૦ ૧૯૮૫; ઈ૦ સ૦ ૧૯૨૯).

ગયો હતો ત્યાં જ તે ગયો. અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયું કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા. તેને ગુણસુંદરીનો રાજા સાથેનો વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને દુઃખી થયો. ગુરુના મોઢાની શરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો. પત્ની તેની સેવાપૂજા કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી. તેણે પત્નીનું નામ ગુણસુંદરીને બદલે શુદ્ધસુંદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો. ગુણસુંદરી પતિના આચરણનો ભેદ પામી ગઈ. તેને લાગ્યું કે હું મારી પવિત્રતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવું પડશે.

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું : “ પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેડાવે છે, રજા આપો તો જાઉં.” પતિને તો તેનું મોઢુંય ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરત રજા આપી. સ્ત્રી થોડાં લૂગડાં લઈ ચાલી નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમાં પાછી આવી. વાણિયાને ત્યાં ઘરેણાં મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા. એક ઘર ભાડે રાખ્યું. બે દાસીઓ રાખી. બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભાગવતનું પુસ્તક લીધું. ભસ્મ લગાવી. રુદ્રાક્ષની માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને જોગણી બની કથા વાંચવા લાગી. ધીમે ધીમે કરતાં હજારો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યાં. તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો. જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો. મળીને કહ્યું : “ હું બ્રાહ્મણ છું, વિદ્વાન છું. આપ જો વિવાદ કરવા એકાંતમાં બોલાવશો તો ઉપકાર થશે.” જોગણીએ કહ્યું : “હું કોઈ પરપુરુષને એકાંતમાં મળતી નથી.” નનુભટે બહુ વિનતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું. બીજે દિવસે નનુભટ જોગણીને ત્યાં ગયો ત્યારે દાસીએ તેને અંદર આવવા દીધો. ગુણસુંદરીએ કહ્યું : “ મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો ? ” બ્રાહ્મણે તુરત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખા આપ્યા અને થોડી વારમાં જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યાં. રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યું : “ મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે કોળિયા જમો.” બ્રાહ્મણ ચમક્યો. તેણે કહ્યું : “ બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનું કેમ જમે ? ” જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો : “ તમે વિદ્વાન જ નથી. વેદમાં સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી ? ” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો. તે જોગણીના હાથનું જમ્યો. કામની લાલચે ભ્રષ્ટ થયો. જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જમી રહે એટલે એને દક્ષિણા આપી કાઢી મૂકજે. બ્રાહ્મણ જમીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસોપારી આપ્યાં અને જવાનું કહ્યું. મહારાજની એકદમ જવાની ઇચ્છા ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સૂવાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા. વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પસ્તાવા લાગ્યો.

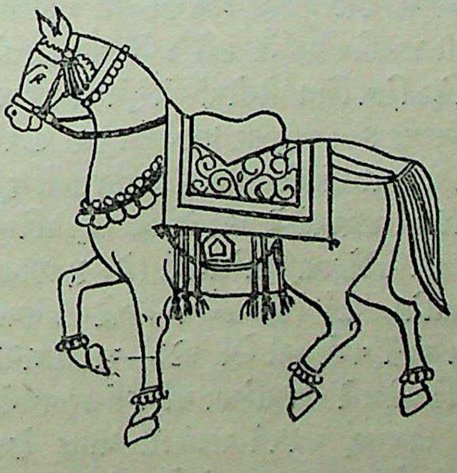
એ દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાનાં મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ. બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમાં કહ્યું : “ આવો શુદ્ધસુંદરી.” બાઈ તો કાંઈ બોલી જ નહિ. બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને ઉંબરા પર બેડું પછાડી પતિ સાથે લડવા માંડી. કહેવા માંડી : “મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમાં હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ ભિક્ષા માટે ઘરમાં પગ મૂકવા દેવાનું નથી.” અને વધુમાં કહેવા લાગી : “તમે કોણ જાણે કેવીય જાતની જોગણના હાથનું ખાધું તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાતબહાર મૂકવાની વાત કરે છે.” ગભરાઈને નનુભટે તેને વિશ્વાસમાં લેવા પ્રયત્ન કર્યો. તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી. ગુણસુંદરી રૂપિયા લઈ પોતાનાં કડલાં (ઘરેણાં) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માંડી : “ બધું સમું કરી આવી છું. નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામાં નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે. હવે આપણું નામ નહિ દે.” થોડા દિવસ તો ગુણસુંદરીએ પોતાનાં રસોઈપાણી જુદાં રાખ્યાં. પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડદો ખોલ્યો. પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યું,

અને સમજાવ્યું કે આમ જ રાજા કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા જાળવી હતી. જો પોતાને બગડવું હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કહેત ? અહીં સ્ત્રી વહેમી પતિએ ફેંકેલો જીવનનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે.

કોઈ પણ દેશનું પરંપરાપ્રાપ્ત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં ઠીક ઠીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અંશો આપણને માલૂમ પડશે. તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાનાં આવાં પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓનાં તેવાં જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતાં વારંવાર કંઈક વિગતભેદે કે કંઈક રૂપાંતર સાથે અનેક સ્થળે મળતા હોય તેવા ઘણા અંશો દેખાશે.

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણગણિની બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને ત્યારબાદ પંદરમી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અઢારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથારૂઢિ કેટલાંક આવર્તનો સાથે જળવાઈ રહેલી જોવા મળે છે. વળી આ જ કથારૂઢિ સિંધ દેશની લોકવાર્તામાં નજરે ચડે છે. પશ્ચિમની ચૌદમી સદીની 'ડેકામેરોન'ની વાર્તામાં પણ આ જ કથારૂઢિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ.

સંભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓનાં તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય. અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે.



મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય

ભારતીય સંસ્કૃતિના સર્વ અભ્યાસીઓ જાણે છે તેમ, ભારતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરસે જેનાં મૂળ સિંચન પામ્યાં છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મવૃક્ષની વૈદિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ બહુવિધ ફળફૂલ-પર્ણે લચેલી સુન્દર શાખાઓ છે. એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભૃગુઅંગિરાઅત્રિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરસ્વામીની તથા ભગવાન તથાગત બુદ્ધની ગણના જગતની વિરલ વિભૂતિઓમાં થાય છે. આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રભાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામાં અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વેદધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યા. એ પ્રત્યેકની આર્ષવાણીથી પ્રભાવિત થઈ ને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશનાં પ્રજાજનોએ એના લાક્ષણિક ભિન્ન ભિન્ન પ્રદેશોમાં યુગે યુગે स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः। એ પ્રાચીન તો યે નિત્યનવીન ભગવદ્‌વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસંસ્કારબળે કરી છે અને સંસ્કૃત, અર્ધમાગધી તથા પાલીથી માંડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તે ધર્મસંસ્કૃતિના ઉપાસક અસંખ્ય સારસ્વતોએ કરી છે. એ ઘણા કવિઓ અને થોડા ગદ્યસ્વામીઓમાંના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમાં આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (ડૉ૦ મુનશીના 'ગુજ૦ ઍન્ડ ઇટ્સ લિટ્૦'માં ઉલ્લેખિત તરંગાવતીના કવિ પાદલિપ્તાચાર્ય (ઈ૦ સ૦ ૫૦૦ પહેલાં) તથા હરિભદ્ર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા : આ બંનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ઘટે)—આદિકાળથી ઇસવી અઢારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા તેમાંના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ઇષત્પરિચય સંક્ષેપમાં કરાવવાનો આ ઉપક્રમ છે. એ નિર્વિઘ્ને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મી તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ સ્વરૂપાન્તરે તો અમારા ઇષ્ટદેવ છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર શ્લોકથી કરી છે, તેનાથી આરંભ કરવો ઉચિત લાગે છે :

यत्र तत्र समये यथा तथा योऽसि सोऽस्यभिधया यथा तथा
वीतदोषकलुषः स चेद् भवान् एक एव भगवन् नमोस्तुते।

भवबीजाङ्कुराजनना रागाद्याः क्षयमुपागता यस्य
ब्रह्मा वा विष्णुर्वा महेश्वरो वा नमस्तस्मै ॥

[ગમે તે સ્થળે, ગમે તેવા સમયે, તમે ગમે તે હો અને ગમે તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ જો મળદોષથી રહિત હો તા તે એક એવા આપ ભગવાનને નમસ્કાર હો.

ભવના બીજ–અંકુરના કારણરૂપ એવા, રાગ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિષ્ણુ હો, બ્રહ્મા હો કે મહેશ્વર-શંકર હો, તેને નમસ્કાર હો.]

અથવા એટલું જ શા માટે ? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગલું આગળ વધીને જેમાંથી બ્રહ્માંડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતત્ત્વની ગહન અનુભૂતિપૂર્વક સ્તુતિ જે એક બીજા પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમાં નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સંસ્મરીને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે :

“ જે વેદ્ય જગતને જાણે છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભંગિઓની પાર જોયું છે, જેનું વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલંક છે, જે સાધુપુરુષોને વંદ્ય છે, સકલ ગુણોના ભંડાર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે બુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમાં રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હું વન્દન કરું છું.” (ભાષાન્તર, સ્વ૰ મોહનલાલ દ૰ દેશાઈનું.)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન પં૰ શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે સંસ્કૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાદિત્યના ઇતિહાસમાં જે સ્થાન કાલિદાસનું છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમાં બાણભટ્ટનું, તે જ ઇસવી બારમા શતકમાં ચૌલુક્યવંશોદ્‌ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમાં હેમચન્દ્રનું છે.

‘કલિકાલસર્વજ્ઞ’ એવું મોંઘું બિરુદ જે પામ્યા તે પંડિતપ્રવર જગતભરની જીવન્ત જ્ઞાનકોષ સદૃશ નિજનિજ યુગે મહાન વાઙ્‌મયવિભૂતિઓ ઍરિસ્ટૉટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિંચી સાથે, બેકન અને ગ્યુઇથી સાથે, અમુક અંશે પેટ્રિક ગેડીસ અને એ૰ એન૰ વ્હાઈટહેડ સાથે, (જેમ, અંશતઃ, મરમી ઇતિહાસપંડિત ટૉયન્બી સાથે) પોતાની મહોજ્જ્વલ પ્રતિભાપ્રભાના નિરવદ્ય લખલખતા તેજે સુહાય છે અને સદૈવ સુહાશે એ જાણીને કયો ગુજરાતી સાત્ત્વિક ગર્વ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ બને !

આચાર્ય હેમચન્દ્રે જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિછાન આ શ્લોકમાંથી યથાર્થતયા મળી રહે છે :

कॢप्तं व्याकरणं नवं विरचितं छन्दो नवं द्वयाश्रया
ऽलंकारौ प्रथितौ नवौ प्रकटितौ श्रीयोगशास्त्रं नवम् ।
तर्कः संजनितो नवो जिनवरादीनां चरित्रं नवम्
बद्धं येन न के [न केन] विधिना मोहः कृतौ दूरतः ॥

[જેણે નવું વ્યાકરણ, નવું છન્દઃશાસ્ત્ર, નવું દ્વયાશ્રય રચ્યું, નવાં શાસ્ત્રો અલંકાર, યોગ તથા તર્કનાં રચ્યાં, જેણે જિનવરાદિનાં નવાં ચરિત્રો પણ રચ્યાં છે, તેણે એ ગ્રન્થસમૃદ્ધિમાંના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી ?]

આ શબ્દોમાં કવિ સોમપ્રભસૂરિએ આચાર્યશ્રીના જે ગ્રન્થરાશિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વાઙ્‌મય આમ અષ્ટવિધ છે :

૧. **વ્યાકરણ :** સવા લાખ શ્લોકનું સિદ્ધહેમ.
આમાં પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશનાં ઉદાહરણ પણ છે.

૨. **કોષ :** (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્થસંગ્રહ : વનસ્પતિવિષયક નિઘંટુ શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા : પ્રાકૃત, સભાષ્ય.

૩. **પિંગલ :** સંસ્કૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના છન્દો વિષેનું સટીક છન્દોઽનુશાસન.

૪. **કાવ્યશાસ્ત્ર :** "અલંકારચૂડામણિ" અને "વિવેક" નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટાચાર્યાદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયલું કાવ્યાનુશાસન.

૫. **તર્કશાસ્ત્ર**નો ગ્રન્થ નામે પ્રમાણમીમાંસા.

૬. **મહાકાવ્ય :** દ્વયાશ્રય અને કુમારપાલચરિત. આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગનાં બે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઈતિહાસકાવ્યો છે. બંનેમાં વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે.

૭. **ચરિત્રગ્રન્થ :** (૧) ત્રિષષ્ઠીશલાકાપુરુષચરિત. એના ૩૨,૦૦૦ શ્લોકોમાં ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે. (૨) પરિશિષ્ટપર્વમાં સાડાત્રણ હજાર શ્લોકોનું આ છે. (૩) મહાવીરચરિત.

૮. **પ્રકીર્ણ :** યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો.

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમયુગ કહેવાયો છે. જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપંડિતે "વિદ્યારૂપી સમુદ્રના મન્થનાર્થ પ્રયોજવાના મન્દરગિરિ" કહ્યા છે તેની પ્રત્યક્ષપરોક્ષ પ્રેરણાથી ગુજરાતમાં સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારનાં કવિરત્નો નીપજ્યાં અને ઝળક્યાં, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક બીજું શું હોય આ વિષયમાં ? એ સમય-ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦માં સિદ્ધરાજે માળવા જીત્યું હતું. એ યાદગાર વિજયના અવસર સુધીમાં તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યું હતું. એ આખો સોલંકીયુગ જ એવો યશોજ્જ્વલ હતો કે ત્યારે "ગુજરાતના સર્વાંગીણ પરાક્રમમાં તેમ એના વિદ્યાકીય પુરુષાર્થમાં મોટી ભરતી આવી હતી". (ડૉ૦ ભો૦ જે૦ સાંડેસરા)

એ હેમયુગમાં આચાર્યશ્રીના જે શારદોપાસક શિષ્યો થયા તેમાં રામચન્દ્રસૂરિ એમના પટ્ટધર છે. આ કવિ જયસિંહ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તરફથી "કવિ–કટારમલ્લ"નું બિરુદ પામ્યા હતા. તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) "પ્રબન્ધ શતકર્તા" તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના "વિદ્યવેદી" કહ્યા છે. એ માત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે. આ સૂરિજીએ બીજા હેમ-શિષ્ય ગુણચન્દ્રગણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાટ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદ્વયે રચેલ જીવાદિદ્રવ્યો વિષેનું દ્રવ્યાલંકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે. તેમની આગવી રચનાઓમાં અગ્રતમ આ બે છે : કૌમુદી-મિત્રાણંદ તથા નલવિલાસ. આમાંનું પહેલું નાટક દશાંકી છે, બીજું સપ્તાંકી. પહેલામાં નામ-સૂચિત બંને પાત્રોની કૌતુકરાગી કથા છે અને બીજામાં નળરાજાનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયું છે.

અન્ય શિષ્યોમાં સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે : 'અનેકાર્થ કૈરવાકર–કૌમુદી'કાર મહેન્દ્રસૂરિ; 'કુમારવિહાર' એ પ્રશસ્તિકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને 'ચન્દ્રલેખાવિજય' નામે પ્રકરણ-રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર.

લેખના આ ખંડકના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા બીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આરૂઢ સંશોધક સ્વ૦ મોહનલાલ દ૦ દેશાઈનાં હેમયુગ વિષેનાં સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશું :

> ટૂંકમાં એ જૈન શાસન માટે, વાઙ્મય માટે, અતિ વૈભવ પ્રતાપ અને વિજયથી દેદીપ્યમાન હતો. તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે સ્મરણમાં રહે તેવી થઈ છે. હેમચંદ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમમય—સુવર્ણમય હતો અને ચિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે. (પૃ૦ ૩૨૬)

૪

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઈસવી દસમી તેમ જ પછીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પદ્યના તો કોઈક ગદ્યના, છે. તેમણે અપભ્રંશમાં ઊગતી ("જૂની") ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે. સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે ખેડ્યા એ કયા હતા? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને ફાગુ, રાસા ને પ્રબન્ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો; એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે.

અપભ્રંશમાં ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે: સ્વયંભૂદેવકૃત હરિવંશ તથા પઉમચરિય (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દૃષ્ટિએ), જેનું ગ્રન્થપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુષ્પદન્તકૃત; ભવિસ્સત–કહા, ધનપાલકૃત; અને યોગીન્દ્રદેવની આ બે: ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ.

૫

આર્ય સંસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમાં શાલિભદ્ર તથા સોમસુન્દરથી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માંડી સંખ્યાબંધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે. એમાંના મુખ્યતમની લંબાણભયે ઓછી–અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિછાન હવે કરાવીશું.

કવિ શાલિભદ્રસૂરિ વસ્તુપાલ–તેજપાલના સમયમાં થયા. તેમનું ૨૦૩ કડીનું કાવ્ય 'ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ' નામનું છે. વીરરસપ્રધાન ઓજસ્વન્ત એ કાવ્યમાં ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનું વર્ણન કરાયું છે. એ કાવ્ય ઈસવી ૧૧૮૫માં રચાયું હતું. એ સૈકો બારમો. તેરમા તથા ચૌદમા ઈસવીસન દરમ્યાન રચાયલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે.

૧. મહેન્દ્રસૂરિનું નાયકના ગુણસંકીર્તનાત્મક જંબુસામિ–ચરિત્ર (૧૨૧૦).

૨. વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસૂરિકૃત સુવર્ણન-મય મધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આશરે ૧૨૩૧).

૩. વિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલંકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૯ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા. આ ગુજરાતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે.

૪. અંબદેવસૂરિનો સમરરાસો (૧૩૧૫). આમાં એ સમયના મહાન સંઘપતિ સમરસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ રૂડી રીતે કર્યું છે.

૫. તરુણપ્રભસૂરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે. તેમના પ્રતિક્રમણબાલાવબોધમાંની કથાઓનું ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓજસ્વી છે અને એ ઉભય ગુણે કરીને મનોગમ છે.

૬. ગૌતમસ્વામીરાસ (૧૩૫૬) ખંભાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે. એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણધર ગૌતમ, તેમના અનેક સદ્‌ગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલાં પ્રકૃતિનાં રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમાં પહેલાં જ, વાંચીએ છીએ.

૭. કુલમંડન (૧૩૯૪) પણ ગદ્યકાર હતા. તેમનો વ્યાકરણગ્રન્થ મુગ્ધાવબોધઔક્તિક વિખ્યાત છે. એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમાં સમજૂતી આપતો ભાગ છે. એ ત્યારના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે.

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪–૧૪૪૬), જયશેખર (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬માં) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨). આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમાં સ્મરણીય ભાગ ભર્યો છે. એ પ્રમાણમાંના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-ફાગમાંનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે. એ રસિક પંડિતનો આ ફાગ ત્રણ ખંડમાં ભાવિકજનોના મનરંજનાર્થે થયેલી ચિરંજીવ રચના છે.

જયશેખરની સંસ્કૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી રસ-રંગવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રબન્ધ.

> ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકસ્પૃહણીય : લક્ષ્મીલીલાનિવાસ, સરસ્વતીતણઉ આવાસ જનિતદુર્જનક્ષોભ, સજ્જનોત્પાદિતશોભ...

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પંચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાંથી છે. એ પહેલી સવિસ્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે. કર્તાએ પોતે જ એને આપેલું બીજું નામ વાગ્વિલાસ છે. એ નામ, સહેજે સમજાશે કે, એમાંના લોલવિલોલ અન્તર્યમકવાળા લયે કરીને સાર્થ બને છે.

૭

ઋતુકાવ્યોના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સંતોષ માનવો પડશે. આશરે ૧૨૬૯માં વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્દ્ર રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાંચ્યે જ સમજાયે તેવી છે. એવી જ રસીલી રચના નામે સિરિથૂલિભદ્રફાગુ છે. જિનપદ્મસૂરિની (૧૩૧૬–૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સંસારચિત્ર તરીકે સુવાચ્ય છે. વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭–૪૯માં, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ ફાગુમાં વસન્તખેલનનું સૂચન છે. એનાં વર્ણનો ત્યારે પ્રચલિત રૂઢ શૈલીનાં તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળાં છે.

૮

શતકો ૧૫મા–૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫માં), ‘માધવકામકુંડલારાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામાં થયા તે કુશલલાભનું કૌતુકરાગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે. ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા સંભવ છે તે નયસુંદરે સુકુમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ બે (છમાંની મુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમાં વૃદ્ધિ કરી છે : રૂપચંદકુંવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ. એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમાં અદ્ભુતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે.

આ લેખ ધાર્યા કરતાં લાંબો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ઈસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમવું પડે છે. આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે.

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઈતિહાસ (મો૦ દ૦ દેશાઈ); ગુજરાત ઍન્ડ ઈટ્સ લિટરેચર (ક૦ મા૦ મુનશી); સોલંકીયુગની શ્રી અને સંસ્કૃતિ (ભો૦ જે૦ સાંડેસરા); ગુજરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ૦ ક૦ વૈદ્ય)

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબંધમાં ‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી–પારસીક–ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે.

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર બાદશાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પંડિત છે.

કોશના પ્રારંભમાં કે અંતમાં કોશકારે પોતાના નામોલ્લેખ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી.

ગ્રંથકાર શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર બાદશાહની સભાના પ્રાજ્ઞ પંડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે.

> श्रीसूर्याय नमो विधाय विधिवत् सुधा[1](ध्या)य चित्तं रवौ,
> दिव्यानामिव पारसीकवचसां कुर्वे प्रकाशं नवम् ।
> सम्राट् शाह जलालदीन्द्रसदसि प्राज्ञप्रमोदप्रदम्,
> बाह्यध्वान्तमिवापहन्तु पठितां [2](पठतां) पूषाऽऽतरस्थं (षाऽऽन्तरस्थं) तमः ॥ १ ॥

અકબરનું નામ જલાલુદ્દીન છે. તેનું સંસ્કૃત ઢોળવાળું નામ ‘जलालदीन्द्र’ એમ કોશકારે કલ્પેલ છે.

---

[1] ‘सुधाय’ પદને લીધે છંદોભંગ જેવું લાગે છે. सुधाय એટલે सम्यग् धृत्वा—સારી રીતે ધરીને—રવિમાં ચિત્તને સ્થિર કરીને—રવિનું સારી રીતે ધ્યાન કરીને.

[2] ( ) આવા નિશાનમાં મુકેલો પાઠ લેખકે કલ્પેલ છે.

બીજા અને ત્રીજા પદ્યમાં ગ્રંથકાર અકબ્બરશાહને ‘બ્રહ્મ’ સાથે સરખાવે છે. તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિભુ સાથે પણ સરખાવતાં અકબ્બરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વંશ, ગાય અને વિપ્રોનો સદા અભિભવ જ કરતો આવેલ છે તે જ વંશમાં આ અકબ્બરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે.

પાંચમા શ્લોકમાં “विधीयते स्वबोधार्थम्” એમ કહીને પ્રસ્તુત કોશ તેમણે પોતાના બોધ માટે નિર્મેલ છે એમ સૂચવે છે. અને સાથે જણાવે છે કે સંસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પારસીક—ફારસી—શબ્દોનો આ સંગ્રહ છે.

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્રમાં અવગાહન કરવા ઇચ્છતા હોય તેવા લોકોને ધ્યાનમાં રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ છઠ્ઠા શ્લોકમાં કહે છે અને સાતમા શ્લોકમાં એમ જણાવે છે કે—

“પોતે ફારસી શાસ્ત્રોને ભણેલ નથી, માત્ર સાંભળી સાંભળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ રચનામાં જે કાંઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતું આવી ગયું હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરગુજર કરશે એવી નમ્ર વિનતિ છે.”

સંસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમાં શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાંડમાં જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, નરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા બીજા કાંડમાં મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજા કાંડમાં પ્રથમ વિશેષ્યનિઘ્નવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને ગ્રંથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમાં પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, ક્ષુદ્રવર્ગ (શૂદ્રવર્ગ) વિશેષ્યનિઘ્નવર્ગ તથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે. આ કોશમાં કાંડોનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે.

સ્વર્ગવર્ગનો પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ શબ્દથી કરેલ છે. “श्रीसूर्य उक्त आस्तावः” (श्लोक ८) સૂર્ય માટે ‘आँताव’[૩] શબ્દ પારસીક–ફારસી–ભાષામાં છે. ચાલુ ફારસી ભાષામાં ‘आफताब’ શબ્દ પ્રચલિત છે.

આ પછી “अप्सरःसु परी ज्ञेया” (श्लोक ११) એટલે અપ્સરા માટે પરી. “आतशास्तु भवेद् वह्नौ” એટલે અગ્નિ માટે आतश–आतिश–સંસ્કૃત હુતાશ. “षोदायः (खोदायः) स्यात् परमेश्वरः” (श्लोक ९) પરમેશ્વર માટે खोदाय–खुदा–આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમાં ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે. છેડાના ઓગણીસમા શ્લોકમાં “शीते सरमा भवेत् गरमा तूष्ममात्रे प्रकीर्तितः”—અર્થાત્ શીત એટલે सरमा–सर्मा અને ઉષ્ણ એટલે गरमा–गर्मा.

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “आस्मानं व्योमनि प्रोक्तम्”(श्लोक २०)થી થાય છે. आस्मान એટલે व्योम આકાશ.

કાલવર્ગના પ્રારંભમાં “संवत्सरेषु सालः स्यात् प्रलये स्यात् क्यामतिः”। साल એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે क्यामति–कियामत.

---

[૩] કોશની પોથીમાં જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે.
પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે. આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમાં મુકેલા છે.
ગુજરાત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રધાન અધ્યાપક શ્રી છોટુભાઈ નાયકે ફારસીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે.

નાટ્યવર્ગમાં "नगारह पटहे, भेर्यां नफीरः परिकीर्तितः" (श्लोक ४४) "ઢોલ અર્થમાં नगारह–नक्कारह–નગારું અને ભૂંગળ–ભેરી અર્થમાં नफीर."

આ ઉપરાંત—

"इक्लासस्तु भवेत् स्नेहे" (श्लोक ५०) સ્નેહ–इक्लास–एखलास. "आरयू स्यात् मनोरथे" (श्लोक ५०)–મનોરથ–आरयू. "बारीकस्तु भवेत् सूक्ष्मे" (श्लोक ४९) સૂક્ષ્મ–बारीक. "वैरे स्यात् दुश्मनीति च" (श्लोक ४८) વૈર–दुश्मनी. "मेहर स्यात् करुणायाम्" (श्लोक ४५) કરુણા–मेहर–मेह्‌र વગેરે અનેક શબ્દો નાટ્યવર્ગમાં આપેલા છે.

આ પછી પાતાલ વર્ગમાં—

"अस्फलः स्याच्च पाताले" (श्लोक ५४) પાતાળ–अस्फल.
"नरके दोजकं भवेत्" (श्लोक ५६) નરક–दोजक–दोज़ख़.
"नारकेषु च दोजकी" (श्लोक ५६) નારકી–दोज़ख़ी.
"अलमस्तु भवेत् दुःखे" (श्लोक ५७) દુઃખ–अलम.
"राहतः सुख उच्यते" (श्लोक ५७) સુખ–राहत.

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમાં ભેળવી દીધેલ છે; ત્યારે અમરકોશમાં એ બન્ને વર્ગો જુદા જુદા છે.

આ પછી વારિવર્ગ—

"दरिया स्यात् समुद्रेषु" (श्लोक ५७) સમુદ્ર–दरिया–દરિયો.
"मौजस्तु तरङ्गे" (श्लोक ५८) તરંગ–मौज–સમુદ્રનાં મોજાં.
"कूले किनारः" (श्लोक ५८) કૂલ–કાંઠો–किनारो–किनारह्‌.
"आव स्यात् अप्सु" (श्लोक ५८) आब–પાણી–(સંસ્કૃત) અપ.
"हौदस्तु पुष्करिण्याम्" (श्लोक ६३) પુષ્કરિણી–हौद–हौज.

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

"जमीन् भूमौ" (श्लोक ६५) ભૂમિ–जमीन्.
"नगरे शहरः" (श्लोक ७५) નગર–शहर–शह्‌र.
"पत्तन गंज" (श्लोक ७५) પત્તન–પાટણ–गंज–અજીમગંજ વગેરે.
"देशे विलायतः" (श्लोक ७८) દેશ–विलायत.
"हरमः भागिनीस्त्रीषु, धर्मपत्न्यां तु औरति" (श्लोक ८३) ભાગીદાર–સહચારી સ્ત્રી–हरम, ધર્મપત્ની–औरति–औ़रत.
"फाहिशः वेश्यायाम्" (श्लोक ८४) વેશ્યા–फाहिश–फ़ाहिश.
"कुट्टिन्यां दलाल्यह" (श्लोक ८४) दलाल्यह–दल्लालह–કુટણી સ્ત્રી–દલાલ સ્ત્રી.
"वृद्धे भवेत् पीरः" (श्लोक ९४) વૃદ્ધ–पीर.
"वेहुसो मूर्छिते" (श्लोक १००) મૂર્છિત–वेहुस–वेहोश.
"हुक्कह स्यात् सम्पुटे" (श्लोक ११६) સંપુટ–हुक्कह–हूक–બટન.
"आयनह दर्पणे तु" (श्लोक ११६) દર્પણ–आयनह–आयिनह–આયના. એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે.

કોશકારે બ્રહ્મવર્ગ અને ક્ષત્રિયવર્ગ એમ બે જુદા વર્ગ કર્યા જણાતા નથી પણ ક્ષત્રિયવર્ગમાં બન્નેને સમાવેલા લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મથાળું લખવું ચૂકી ગયો હોય.

“दानिस्मंदस्तु पण्डिते” (શ્લોક ૧૧૭) પંડિત–दानिस्मंद–दानिश्‌मंद.
“म्बुलान आचार्यः” (શ્લોક ૧૧૭) આચાર્ય–म्बुलान–मुल्ला.
“आषोंद उपाध्याये” (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાધ્યાય–आषोंद–आखोंद–आखूंद.
“शागिर्दः शिष्यसंज्ञे” (શ્લોક ૧૧૮) શિષ્ય–शागिर्द.
“सभायां मज्लिसः” (શ્લોક ૧૧૯) સભા–मज्लिस–मजलिस.
“मन्त्रपाठे फातेहह” (શ્લોક ૧૨૦) મંત્રપાઠ–फातेहह–फातिहह.
“कलिमा मूलमन्त्रे” (શ્લોક ૧૧૯) મૂલમંત્ર–कलिमा–कलिमह–कलमो.
“अभ्युत्थाने च ताज़ीमः” (શ્લોક ૧૨૧) આદર માટે ઊભા થવું–ताजीम–ताअ़ज़ीम.
“खामोषी मौन उच्यते” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન–खामोषी.
“अतिक्रमे जिआदती स्यात्” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ–બળાત્કાર–जिआदती–जियादती.
“मोल्हिदः स्यात् तु पाखण्डे” (શ્લોક ૧૨૬) પાખંડ–મત–मोल्हिद–मुल्हिद.
“यतौ तु दरवेशः स्यात्” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ–दरवेश.
“न्याजबंदी अभिवादने” (શ્લોક ૧૨૪) અભિવાદન–न्याजबंदी.
“दृष्टान्ते तु दलेली स्यात्” (શ્લોક ૧૨૪) દૃષ્ટાંત–दलेली–दलील.
“आमिलः तापसे भवेत्” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ–आमिल–आलेम. (અહીં આલિમઃ પાઠ હોવો જોઈએ.)

આ વર્ગમાં શબ્દોના વિભાગ અંગે વિચારતાં જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી બ્રહ્મવર્ગ ચાલે છે અને પછી ‘પાતશાહ’ શબ્દની શરૂઆત થતાં ૧૨૯મા શ્લોકથી ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ થાય છે. બ્રહ્મવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમાં ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘वोस्त’ શબ્દ જણાવેલ છે.

ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ—

> “पातशाहस्तु नृपे प्रोक्तः सुलूतानस्तु ततोऽधिके ।
> शाहान्शाही नृपाधीशे वजीरो मन्त्रिणि स्मृतः ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

---

૧ અરબી તથા ફારસી શબ્દોને સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃતનો ઢોળ ચડાવવાની રીત ઘણા જૂના વખતથી પ્રચલિત છે. પાણિનીય વ્યાકરણમાં તથા મહાભારતમાં અને અમરકોશ વગેરે કોશોમાં પણ એવા ઢોળ ચડાવેલા શબ્દો ઉપલબ્ધ છે.

સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃત ઢોળ	**અરબી કે ફારસી શબ્દ**
૧ तुरुष्क वनायुज–वनायुजे जाताः वनायुजाः (અહીં ‘ वनायुज ’ શબ્દ કોઈ ફારસી શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)	तुर्क
૨ पारसीक (અહીં पारसीक શબ્દ કોઈ–કદાચ ‘ફારસી’–ફારસી શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)	
૩ साखि	शाह
૪ साखानुसाखि	शाहन्शाही
५ साहाणुसाहि (પ્રાકૃત)	”

નૃપ–રાજા–पातशाह–पाद्शाह–बादशाह. તેથી મોટો सुल्तान. शाहान्शाही–રાજાઓનો રાજા–शहेनशाह. મંત્રી–वजीर. આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

"दोस्तं मित्रे" (श्लोक १३५) મિત્ર–दोस्त.

> "बहूनां यवनानां यः प्रभुः षाणः स कथ्यते ।
> नवाबस्तु स एवोक्तो मीआ स्यात् यवनोत्तमे ॥" (श्लोक १३२)

ઘણા યવનોનો જે પ્રભુ–સ્વામી–તેને षाण–खान–કહેવાય અને नवाब–नौवाब પણ તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને मीआ–કહેવાય–વર્તમાનમાં જેને मियां કહે છે.

તથા—

> "यः सर्वगुणसम्पन्नः सर्वशास्त्रार्थकोविदः ।
> ज्ञानोपदेष्टा सर्वेषां स नाह हज़ूरतः स्मृतः ॥ (श्लोक १३३)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને 'हज़ूरत' કહેવાય. અહીં મૂળ શ્લોકમાં 'स नाह हज़ूरत' શબ્દ બતાવેલો છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ અર્થ સમજાતો નથી. કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે. અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે.

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

> वार्यु नाना भवेयुस्ते ये व्यापारपरा नराः ।
> सौदा तत्कर्मणि प्रोक्ता बक्कालः स्यात् वणिग्जने ॥ (श्लोक १६०)

અનેક જાતના વ્યવહાર કરનારા લોકોને માટે वार्यु.

વ્યાપાર–વ્યવહાર–सौदा.
વાણિયા–बक्काल–बक़ाल.
આજીવિકા–वर्तन–रोजगार.
ખેતી–जिरायत (શ્લોક ૧૬૧)
કુશીદક–વ્યાજ–कर्ज (શ્લોક ૧૬૨)
ઘઉં–ગહૂં–गंदम–(શ્લોક ૧૬૪)
ચણા–नषुद–नखुद
તલ–कुजिद–कुंजिद–(શ્લોક ૧૬૫)
ફોફાં–ભૂસુ–बुश–पूस्त
સૂદ–રસોયો–बाबची–बाबर्ची–(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામાં 'બબર્ચી' શબ્દ જાણીતો છે એટલે 'बाबची' પાઠને બદલે बाबर्ची પાઠ સંભવી શકે.
ચુલો–देगदान–(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન.

"ये स्युस्तत्र च सामन्तास्ते साखय इति स्मृताः ।
तेषां तु नृपतिः साखानुसाखिरिति च श्रुतः" ॥ (જિનદેવકૃત કાલક કથા)

જેમકે; "वर्णौ वुक्" ४।२।१०३। ઇત્યાદિ સૂત્રો.

પાણિનીય વ્યાકરણમાં વર્ણુ (હાલ બન્નૌ) વગેરે કેટલાક શબ્દો નદી, પર્વત, ગામ વા નગર વગેરેના વાચક તરીકે મૂળસૂત્રોમાં નિર્દેશેલ છે તે બધા લૌકિક શબ્દોને પાણિનિએ સંસ્કૃતનો ઢોળ ચડાવેલ છે.

થાળી–देग
કુંભ–ઘડો–कुजह–कूजो–(શ્લોક ૧૬૮)
સૂંઠ–जंजवील–(શ્લોક ૧૭૦)–जंजर ચાલુ શબ્દ છે.
લવણ–नमक–(શ્લોક ૧૭૧)
સાકર–शकर
મંડ–રસ–सोवैं–(શ્લોક ૧૭૪)–सेरवो ચાલુ શબ્દ છે.
માખણ–મશ્કહ–मस्कह.
તૃપ્તિ–सेरी–(શ્લોક ૧૭૬)
તનુ–શરીર–बदन–(શ્લોક ૧૯૦)

શ્લોક ૨૦૦થી પછીના શ્લોકોમાં હવે ક્ષુદ્ર–શૂદ્ર–વર્ગનો આરંભ—

માલાકાર–માળી–बागवान
વણનારો–वाफंदह–बाफंदह
સ્થપતિ–मेयमार
તુણનારો–दर्जी
રંગાજીવ–રંગારો–रंगरेज.
ચમાર–कफंदोज–कफ़्शदोझ.
લૂહાર–आहंगर.
સોની–जर्गर–जरगर
તાંબાનું કામ કરનાર–मिसगर.
નાપિત–हज्जाम.
બઢઈ–સુતાર–दुरोद्गर–दरोदगर.
રજક–ધોબી–गजार–गाज़ुर.
શૌંડક–खम्मार.
જાદુગર–बाजीगर.
ગાયન કરનાર–गोयंदह्.
વાજું વગાડનાર–साजंदह.

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીમાં શૂદ્રવર્ગ પૂરો થાય છે. આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીમાં પરચુરણ શબ્દો આવેલા છે. અમરકોશમાં આ માટે ‘સંકીર્ણવર્ગ’ નામ છે.

મહાશય–बुज्रुक–बुजर्ग (શ્લોક ૨૧૨)
સુહૃદય–दिलावर.
નિપુણ–दाना.
મહાઉદ્યોગ કરનાર–तरद्दुद.
આયુષ્માન–उमरदज्–उमरदराज.
દુર્મનસ્–दिलगीर.
ખ્યાત–પ્રસિદ્ધ–मशहूर.
પ્રભુ–साहिब.

સમૃદ્ધ–आबादान्.
વ્યસનમગ્ન–आशिक–आशक–આસક્ત.
વ્યાકુલ–परेशान.
દળદ્રી–मोफ्लिस–मुफलिश.
સુંદર–महबूव–मह्बूब.
અધમ–बद.
મોઘ–નકામું–वेफायदह.
મુખ્ય–સ્મૃતિકાર–एमाम–ईमाम.
અથવા નિમાજના કાર્યમાં અગ્રેસર–एमाम–ईमाम.

૨૪૮મા શ્લોક પછીના નવ શ્લોકોમાં કેટલાક વિશેષ્યનિઘ્ન શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે.

નાનાર્થ શબ્દો—

"शाखस्तु वृक्षशाखायाम् पशोः शृङ्गे प्रकीर्तितः" (શ્લોક ૨૫૧)
૧ शाख એટલે વૃક્ષની શાખા
૨ પશુનું શિંગડું
"फेरंगः कथ्यते तज्ज्ञैः कुष्ठ–देशविशेषयोः (શ્લોક ૨૫૧)
૧ फेरंग–કુષ્ઠ
૨ फेरंग–એક દેશ–ફિરંગીનો મુલક.
"कमर कटौ च चन्द्रे च" (શ્લોક ૨૫૬)
૧ कमर–કટિ–કેડ.
૨ कमर–ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમાં પૂરો થાય છે. આરંભથી તે અંત સુધીના આ તેના શ્લોક નંબરો સળંગ છે. વચ્ચે નંબરો લખવામાં પોથીલેખકની ભૂલ લાગે છે. એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે. કોશ પૂરો થતાં પુષ્પિકામાં લખેલું છે કે—

"इति श्रीमहीमहेन्द्रश्रीमद्‌अकबरशाहकारिते विहारीकृष्णदासमिश्रकृते पारसीप्रकाशे शब्दार्थकोशप्रकरणम् ।"

આ પછી આ ગ્રંથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી[૧] પારસી–ફારસી–ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે.

---

[૧] પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો જોઈએ, એનું પ્રમાણ મળી આવેલ છે.
ચૌદમા સૈકામાં શ્રીજિનપ્રભસૂરિ નામે એક જૈનાચાર્ય થયેલ છે. દિલ્લીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમૂદશાહ પાદશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો. તેઓ ધર્મસ્નેહની વૃદ્ધિ માટે એ પાદશાહના દરબારમાં જતા આવતા. તેમણે ફારસી ભાષામાં જ શ્રીઋષભદેવ ભગવાનનું એક સ્તવન બનાવેલ છે. તેની પહેલી કડી આ છે :

"अल्लाल्लाहि तुरा हं कीम्वरु सहियानु तुं मरा ख्वांद ।
दुर्नीयक समेदानइ बुस्मारइ बुध चिरा न म्हं ॥"

આ સ્તવનની વ્યાખ્યામાં પારસીકોશનાં અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે :

"आलोवो मशुआरदु खतमथुर्भक्तिः सुराद्‌गायनं
नृत्यं स्याद् रसकुर्नयश्च हयमु रूढिस्तदा काइदा" ઇત્યાદિ.

તેમાં સંસ્કૃતની પેઠે નામવિભક્તિઓ, ધાતુવિભક્તિઓ તથા ધાતુ વગેરે કલ્પીને તેમની સાધના માટે સૂત્રો અને વૃત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સવિસ્તર સમજાવેલ છે.

સૂત્રોનો! નમૂનો—

पारसीकात् सेर्लुक् ॥ १ ॥
एकस्य यक् ॥ २ ॥
द्वेः दूः ॥ ३ ॥
त्रेः से ॥ ४ ॥
चतुरशब्दस्य चहार चार ॥ ५ ॥

ઇત્યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલાં છે.

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સંખ્યાશબ્દનિર્ણય છે.

બીજાં પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે. તેમાં નામનાં રૂપો સંસ્કૃતની ઢબે સાધી બતાવેલાં છે.

સૂત્રો—	ઉદાહરણ—
सेर्लुक ॥ १ ॥	मर्द
जसो हा ॥ २ ॥	मर्दहा
द्वितीयायाः षष्ठ्याश्च रा ॥ ३ ॥	मर्दरा
तृतीयाया वा ॥ ४ ॥	वामर्द

આમ અનેક સૂત્રો રચીને ફારસી ભાષાનાં નામનાં રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમાં છેલ્લી હકીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે. આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ બતાવેલ છે.

અવ્યયોનાં સૂત્રો—

हमरा सहार्थे ।
सही सत्यार्थे ।
हमी हमीन् एवार्थे ।
चि किमर्थे ।
बाद बादज पश्चादर्थे ।
निमाज नित्यकर्मणि ।
गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुलाभे ।

આ રીતે ગ્રંથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે. આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્ધિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે. વ્યાકરણના આ આખા ય ગ્રંથમાં ગ્રંથકાર ઉદાહરણોમાં બીજાં બીજાં ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અકબર બાદશાહનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે.

આ ઉપરથી જાણી શકાય એમ છે કે બીજો પણ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ. તે વ્યાખ્યામાં બીજું પણ અવતરણ છે. (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંશોધક ખંડ ૩ અંક ૧ પૃ૦ ૨૬થી.)

આ સ્તવનની પાંચમી કડીની વ્યાખ્યામાં અરબી रहमान શબ્દને रहमाणु રૂપે લખેલ છે અને સંસ્કૃતધાતુ ‘रह’ ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામાં આવેલ છે रहति-त्यजति-रागद्वेषौ इति रह् + अ + माण + स् = रहमाणः આ રીતે અરબી શબ્દને સસ્કૃતનો ઢોળ ચડાવવામાં આવેલ છે

તદ્ધિત પ્રકરણમાં—

१ शाहस्य अपत्यं शाहयादह् ।

અહીં અપત્ય અર્થ માટે 'यादह्' પ્રત્યય છે.

खानस्य अपत्यं खानयादह् ।
अशीलस्य अपत्यं अशीलयादह् ।

अशील-असील એટલે કુલીન, 'અસલ' કે 'અસીલ' શબ્દો ભાષામાં પ્રચલિત છે. આ પ્રકરણમાં અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલાં બતાવેલ છે. પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

२ काबुले जातः काबुली ।
अरबे जातः आरबी ।
चीने जातः चीनी ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

३ महम्मदेन प्रयुक्ते महम्मदी ।

ભાવપણું બોધક પ્રત્યય--

मुसुलमानस्य भावः मुसुल्मानी
काफिरी ।

અસ્તિ અર્થદ્યોતક 'स्तान्' પ્રત્યય—

४ गुलं विद्यते अस्य गुलिस्तान् ।
हिन्दुस्तान ।
बागिस्तान् । क्वचिद् इकारागमः ।

इदमर्थ સૂચક 'अण्' પ્રત્યય—

५ अकबरस्य अयम् अकब्बरी ।

'तत् करोति' અર્થનો अण् પ્રત્યય—

अणि पूर्वस्वरस्य आकारः मध्यमस्वरस्य इकारो वक्तव्यः—'અણ્' લાગતાં પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઈકાર થાય છે.

अद्लं करोति इति आदिलः ।
जुलुमं करोति जालिमः ।
हुकमं करोति हाकिमः । ઇત્યાદિ.

आदिल વગેરે પ્રયોગોમાં तत् करोति અર્થનો अण् પ્રત્યય છે.

આ રીતે તદ્ધિત પ્રકરણમાં અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે. આ પ્રકરણમાં અંતે गुनाहं कृतवान् गुनाहगार-गार प्रत्यय। 'समूह' અર્થનો दात् પ્રત્યય-यमादात् વગેરે. तत् साघयति અર્થનો 'गर्' પ્રત્યય-यर्गर्, सितमगर વગેરે

तत् विक्रीणाति અર્થનો 'फरोश' પ્રત્યય—
सबुजी विक्रीणाति इति सबुजीफरोश વગેરે.
तत् धारयति અર્થનો 'दान्' પ્રત્યય—
निमकं धारयति निमकदान्, अयनकदान् વગેરે.
तराश् પ્રત્યય-संगतराश्, बुततराश् વગેરે.
અલ્પ અર્થનો चह् પ્રત્યય-सिंदूक + चह् = सिंदूकचह्, देगचह् વગેરે.

નિંદા અર્થનો ‘क’ પ્રત્યય– यनक्, रिंदक्.

પ્રકર્ષ અર્થનો ‘तर’ પ્રત્યય—

अतिशयेन देर् देरतर् खूबतर्, બદતર્ વગેરે.

આ પછી આખ્યાત પ્રકરણમાં ક્રિયાપદોનાં રૂપો સંસ્કૃતની વિભક્તિ દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે.

જેમકે केटलाक आदेशो—

भू ‘ધાતુનો शवद्’ આદેશ.

ति પ્રત્યયનો ‘मे’ આદેશ. मेशवद्–भवति इत्यर्थः આમ દરેક કાળનાં રૂપો સાધી બતાવેલાં છે.

अस् ધાતુનો हस्त–हस्ती–अस्ति इत्यर्थः ।

अस् ધાતુનો ભૂતકાળમાં बूद–बूद–आसीत् इत्यर्थः ।

१ पच् ધાતુનો पेजद्–पुजद्.

२ दृश् ધાતુનો वीनद्–बीनद्.

३ कृष् ધાતુનો कशद्.

४ क्वथ् ધાતુનો जोशद्.

५ घट् ધાતુનો साजद्.

६ दा ધાતુનો दिहद्.

७ कृ ધાતુનો कुनद्.

આ રીતે સંસ્કૃતના દશે ગણના અનેક ધાતુઓના જુદા જુદા આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ ફારસી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી ગ્રંથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરાયા જણાય છે. જો કે ફારસી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સંબંધ જરૂર રાખે છે. પણ તે એમાંથી જન્મી હોય તે બનવા જોગ નથી. આ રીતે આ લેખમાં ફારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો ટૂંકો પરિચય આપેલ છે. કોશ કરતાં વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે. પણ એમ કરવા જતાં લખ્યું છે તે કરતાં બમણું અઢી ગણું લખવું જોઈએ અને એવું લંબાણ અરુચિકર થવા સંભવ છે; માટે તેમ કર્યું નથી. વળી, કોઈ બીજે પ્રસંગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ.

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતનાં કુલ પાનાં ૨૮ છે. વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામાં સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્પિકા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે.

પાનાં ચાલુ પાનાં કરતાં વધારે પહોળાં છે, એક એક પાનામાં ૧૪–૧૪ લીટીઓ છે. હાથપ્રત સુવાચ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે. અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કાંઈ છૂટી ગયું હોય. અક્ષરો થોડા મોટા છે. ગ્રંથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી. પોતે અકબર બાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રવૃત્તિ કરેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે ગ્રંથકાર અકબરની સભાનો પંડિત હોય એ બનવા જોગ છે. કટ્ટર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે न पठेत् यावनीं भाषां प्राणैः कण्ठगतैरपि । અર્થાત્ “જીવ જાય તો ભલે જાય પણ યાવની ભાષાને ભણવી જ નહિ” એ આગ્રહને નેવે તો મૂક્યો પણ બ્રાહ્મણ પંડિતોએ अल्लोपनिषद् જેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત ફારસી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સરખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશંસા સુદ્ધાં કરેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી. હાથપ્રતને ઉપયોગમાં લેવા દેવા માટે ला० द० भारतीय संस्कृति विद्यामंदिरના નિયામકનો આભારી છું.

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી

૧

ભારતીય-આર્યની પ્રાચીન ભૂમિકાના **મ્+ર્** અને **મ્+લ્** એ વ્યંજનસંયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ ભૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે **બ્**નો આગમ થયો છે.

સં૦ **આમ્ર** : પ્રા૦ **અંબ** : ગુ૦ **આંબો**
આમ્રાતક : **અંબાડઅ** : **અંબાડો**
તામ્ર : **તંબ** : **તાંબું**
અમ્લ : **અંબ** : **આંબવું, અંબાવું**
***આચામામ્લ**[2] : **આઅંબિલ** : **આંબેલ**
આમ્લિકા[2] : **અંબિલિઆ** : **આંબલી**

૨

નાસિક્ય વ્યંજન (**ન્**, **મ્**, અનુસ્વાર) અને હકારના સંયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ આવું જ છે. તે અનુસાર **ન્** પછી **દ્** નો, **મ્** પછી **બ્** નો અને અનુસ્વાર પછી **ગ્** નો આગમ થાય છે. પરવર્તી હકારની સાથે ભળી જતાં તે અનુક્રમે **ધ્**, **ભ્**, અને **ઘ્** રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે.

આમાં **હ્** મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી **હ્** કે **સ્** માંથી નીપજેલો અને વ્યત્યયને પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય[3]. ઉદાહરણો :

સં૦ **ચિહ્ન** : પ્રા૦ **ચિંધ** : ગુ૦ **ચીંધવું**
સંસ્મરતિ : **સંભરઇ** : **સાંભરે**

સિંહ : સિંઘ : °સિંગ°, સંગ (માનસિંગ, અભેસંગ)
કુષ્માણ્ડ : કુંભંડ : કૌભાંડ

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યંજન અને **ર્** કે **લ્** સંયુક્ત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ ક્વચિત પ્રવર્ત્યું છે. પ્રાચીન ભૂમિકામાં પણ આનું ઉદાહરણ છે :

વૈદિક **સૂનર** ‘ પ્રસન્ન ’ : સં० **સુન્દર.**

ઉપરાંત

સં० **શાલ્મલિ**, પ્રા० **સિંબલિ**, ગુ० **શીમળો.** સં० **બૃહન્નલ** : અપ० **વિહંદલ** : ગુજ० **વ્યંડળ.**

કેટલાંક ગુજરાતી ઉદાહરણો આ વલણ અમુક અંશે પ્રબળ હોવાના દ્યોતક છે. (આમાં પરવર્તી ધ્વનિ **ર્** કે **લ્** સિવાય ક્વચિત્ ડ્ છે) :

સં० **ચૂર્ણ** : પ્રા० **ચુન્ન** : ગુજ० **ચૂંદડી** (હિંદી **ચુનરી**)
વાનર : અપ० **વન્નર** : ગુજ० **વાંદર, વાંદરો**
પંચદશ : **પન્નરહ** : **પંદર**
પર્ણ : **પન્ન** : **પાંદડું**
રત્ના : **રન્ન + લ** : **રાનલ્લ, રાંદલ**
ગુજ० **મીની, મીનડી, મીંદડી**

ઉપરાંત **ચામડું, ગામડું, આમળુંના** વિરોધે **ચાંબડું, ગાંબડું, આંબળું, (આમલક)** એવાં ઉચ્ચારણનો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય.[4]

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યંજન અને હકાર વચ્ચે વ્યંજનાગમ થયાનાં પણ એક ઉદાહરણ મળે છે :

અભિજ્ઞાન : અહિન્નાણ : *અહિંદાણ : એંધાણ
મદનફલ : મયણહલ : મીંઢણ, મીંઢોળ
એંધાણમાં પરવર્તી ધ્વનિ ણ્ છે.

સૂરતી ઉચ્ચારણ **બંધે (<બન્હે = બંને), બંધેવી (<બન્હેવી = બનેવી), જાંદરડી (<જાનરડી,** વિમલપ્રબંધમાં **જાંદ્રણી), નાંધલું, નાંધડિયું, (નાન્હુ, લન્હ, શ્લક્ષ્ણ)** ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે.

આમાં દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યંજનનું પ્રબળ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે. નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તરાંશમાં તે મુખ વાટે નીકળતાં નાસિક્ય પછી સ્પર્શ વર્ણ નીપજેલો છે. મૂળનો એક વ્યંજન એમાં વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોતાં આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનું ગણાય.

૫

અર્વાચીન ગુજરાતી ઉચ્ચારણમાં ઉપરના વલણથી સ્થૂળ દૃષ્ટિએ વિપરીત કહી શકાય તેવું વલણ પ્રવર્તે છે. સાનુનાસિક સ્વર પછીનો મધ્યવર્તી અલ્પપ્રાણ ઘોષ સ્પર્શ (ઘણુંખરું તો **બ્**) અનુનાસિકની અસર નીચે સારૂપ્ય પામીને પોતાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે. ઉદાહરણો :

અમરાઈ (પ્રા૦ **અંબરાઈ**, સં૦ **આમ્રરાજિ**), **શીમળો** (પ્રા૦ **સિંબલિ**, સં૦ **શાલ્મલિ**), **કામઠી-કામડી** (પ્રા૦ **કંબા**), **ચીમટો** (મૂળમાં ***ચિંબ્ર-**).

ઉપરાંત **આંબળું-આમળું, આંબલી-આમલી, ઉંબરો-ઊમરો, કાંબળો-કામળો, તાંબડી-તામડી, તૂંબડી-તૂમડી, પૂંભડું-પૂમડું, લીંબડો-લીમડો** એવી માન્ય જોડણીઓ; તથા **જાંબળી-જામળી, સાંબેલું-સામેલું, લાંબડો-લામડો, ચાનકી (ચાંદ, ચંદ્ર), બીનકી (બિન્દુ)**

૬

સાનુનાસિક સ્વર પછીનો શબ્દાંત અલ્પપ્રાણ ઘોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને **બ્-ભ્**, તેથી ઓછે અંશે **દ્**, **ડ્**) નાસિક્ય સ્પર્શ (**મ્**, **ન્**, **ણ્**) બનવાનું વલણ વિશેષે ધરાવે છે. ઉદાહરણો :

કરમો-કરમલો (કરંબ)
ચૂમવું-ચૂમી (ચૂંબ-ચુંબ્)
ઝૂમવું, ઝૂમણું, ઝુમ્મર (પ્રા૦ **ઝુંબ્—ઝુંબણગ**), **ઝુમ્બુક્ક**
બૂમ (પ્રા. **બુંબા**)
લૂમ (લૂંબ, લૂંબી)
સામ (સાંબેલું, સંબ, શમ્બ)
અડીખમ, મલખમ (°ખંબ°, ખંભ)
ડામવું (ડાંભવું, પ્રા૦ **ડંભણ)**
વામ (વાંભ)

૭

આ ઉપરાંત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામાં પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે **ખાણ (ખાંડ), ગાણ (ગાંડ), માણ (માંડ), રાણનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંદમૂળ), બનબારણે (બંધ બારણે), ચનરા (ચંદ્રા), વાનરો, પાનડી, પંનર, ચૂનડી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીંદરી), ગન** (કે **ઘન, ગંધ**), **ગોવનજી (ગોવિંદ)** જેવાં ઉચ્ચારણ પ્રચલિત છે. તે પણ આ વલણ અંગે દિશાસૂચક છે.[5]

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે **ડ્ > ણ, ળ્ > ણ, વ્ > મ્** (**કણબી, વાણંદ, બમણું, ગભરામણ** વગેરે) એ પરિવર્તનવલણો ઉપર વર્ણવેલા વલણ સાથે સંવાદી છે.

ટિપ્પણ

૧ ચર્ચેલા પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચારણા વગેરે માટે જુઓ હેમચંદ્ર, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨।૫૬, ૧।૨૬૪, ૨।૫૦ ૨।૭૪, ૪।૪૧૨; પિશલ, ગ્રામાતિક, § ૨૯૫, ૨૬૭; ટર્નર, ગુજરાતી ફોનોલૉજિ, § ૭૮, ૮૪; નરસિંહરાવ,

ગુજરાતી, લેંગ્વેજ ઍન્ડ લિટરેચર, ૧, ૩૨૮–૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી); ભાયાણી, વાગ્વ્યાપાર, પૃ૦ ૩૧૦, ૩૨૫. સરખાવો બ્લૉક (ભાષાંતર, પરાંજપે), મરાઠી ભાષેચા વિકાસ, § ૧૨૩.

વ્યંજનાગમવાળા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રાકૃત ભૂમિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યાં છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનું તેમની સમજમાં નથી આવ્યું. આ પરિવર્તનને સમજાવતાં તેમાં તેમણે સ્વરભારની અસરથી અથવા પાછળના હ્, ર્‌ને કારણે મૂળના નાસિક્ય વ્યંજનનો નાસિક્ય દ્, બ્ વગેરે થયાનું માન્યું છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલું છે : તેમણે પૃ૦ ૪૭૨ (બી) ઉપર ટાંકેલો મત જ સાચો ખુલાસો રજૂ કરે છે. દૂષિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વલણનાં ઉદાહરણો સાથે મ્ > વઁ એ ભિન્ન વલણનાં ઉદાહરણો ભેળવી દીધાં છે અને એક વૈરૂપ્યનું ઉદાહરણ પણ (**અડવાણો : અણુવાણહુ**) એ સાથે મૂકયું છે.

૨ ટર્નર, ઇન્ડો-આર્યન લેંગ્વેજિઝ્ * **આચામામ્લ, આમ્લા,** કુષ્માણ્ડ, * ચિંબ્ એ શીર્ષકોની નીચે જુઓ.

૩ અન્ય પ્રાકૃત-અપભ્રંશ ઉદાહરણો : **બંભ** (બ્રહ્મ), **બંભણુ** (બ્રાહ્મણુ), **ગિંભ** (ગ્રીષ્મ), **સેંભ** (શ્લેષ્મ), **કંભાર** (કમ્હાર = કશ્મીર), **સંઘાર** (સંહાર), **સંઘ્** (શંસ્), **આસંઘ્** (આશંસ્) વગેરે.

એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વધુ વ્યાપક વલણ તો કશા આગમ વિના નાસિક્ય અને હકારના સંયોગને બીજા સંયોગોની જેવો ગણવાનું અને પછીથી હકારનો ઘણુંખરું લોપ કરવાનું છે. ઉદાહરણો : **ઊનું** (ઉન્હ, ઉષ્ણુ), **કાનો** (કન્હ, કૃષ્ણુ), **પાનો** (પન્હવ, પ્રસ્નવ), **પાની** (પન્હિઅ, પાર્ષ્ણિ), **નાનું** (લન્હ, શ્લક્ષ્ણુ), **અમે** (અમ્હ, અસ્મ-), **તમે** (તુમ્હ, *તુષ્મ), **મસાણુ** (મસાણ, શ્મશાન), **ધીમ** (ગિમ્હ, ગ્રીષ્મ), **વીસરે** (વિસ્સરઇ, વિસ્મરતિ), **નરશી** (નરસીહ, નરસિંહ) વગેરે.

૪ હિંદી **તાંબા, બંદર, પંદ્રહ** વગેરે; બનજારી (કે લંબાડી) **હુંદાળેમાં** (=ઉનાળામાં), મરાઠી **તાંબે, આંબા, વાંદર, પંધરા, સાંગણે** વગેરે.

અંગ્રેજી (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક ફ્રેંચમાંથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ગ્રીક andros વગેરે આવા જ વ્યંજનાગમનાં ઉદાહરણો છે.

૫ હિંદી **અમરાઈ, આમ, ચૂમના, ઝૂમના, હોમ, લૂમના, ખામ, મલખમ,** વગેરેમાં આ જ પરિવર્તન-વ્યાપાર છે. સરખાવો **રોમાની** (હોમ્બ). અંગ્રેજી શબ્દાન્ત — mbનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમાં) તથા -ingના ઙ (sing, ring, coming વગેરેમાં) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે.

ગુજરાતનું લોકજીવન

મંજુલાલ ર૰ મજમુદાર

ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સંસ્કારોના સંમિશ્રણમાંથી અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે, એ હકીકત છે. ગુજરાતની ભૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોનાં સંમિશ્રણ થયાં છે; પરિણામે, એ સૌનાં સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમાં વરતાવા લાગ્યાં છે. પ્રજાનાં પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે. તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ઘડાઈને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતાં આવડ્યું છે; તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમાં સ્વપ્રાંતાભિમાન, બીજાને મુકાબલે, બહુ મોળું રહેવા પામ્યું છે.

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

'ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે'—એવું આક્ષેપાત્મક કથન ચાલ્યું આવે છે; તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતનાં બંદરો ઉપર ઘણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આંતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે.

મુદ્રાવ્યાપારમાં અગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતંત્ર અને તેના કારભાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી. જેમ આજના જમાનામાં મોટાં રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેઢીઓ, બૅન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નભે છે તેમ, ગુજરાતનાં રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નભતો હતો. મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં વસ્તુપાલ–તેજપાલ, શાંતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમાં પૂનામાં પહેલી ટંકશાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કંપની સરકારના વખતમાં સુરતથી મુંબઈમાં આવીને રહેલા આત્મારામ ભૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નોંધપાત્ર સેવા બજાવી છે.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને 'રાજાઓ' તરીકે ઓળખાવેલા છે. તેમના કુમારો, વ્યાપારમાં કમાયેલી લક્ષ્મીથી ભરપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા ત્યારે, રાજા પણ તેમનું સન્માન કરતા. ઘણીવાર રાજાની કુંવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને પરણાવવામાં નાનમ ગણાતી નહિ.

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રનાં બંદરો સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પરધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉદારભાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામાં આવતી હતી. માંગરોળ તથા ખંભાતનાં બંદરો ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે.

ધર્મમત-સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલંકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાંથી મળે છે. અગિઆરમા અને બારમા સૈકામાં દક્ષિણમાં, શૈવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનડગત થઈ હોવાના દાખલા મળે છે; પણ ગુજરાતમાં એવા દાખલા નથી. શૈવધર્મી રા' મંડલિકે વૈષ્ણવ સંતકવિ નરસિંહ મહેતાને પજવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ. અલબત્ત, શ્વેતામ્બર અને દિગમ્બર જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાગ્યુદ્ધો તથા પરસ્પરની નિંદા થયેલી છે ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. રાજાઓએ તથા મંત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ રાખેલો છે.

પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ઈ૦ સ૦ ૯૩૬માં મુસ્લિમ કનડગતને લીધે ઇરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અગ્નિપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પડોશી એવા કોંકણના શિલાહાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાંઠા પર આવીને વસેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનભેર જીવી રહ્યા છે. સિદ્ધરાજના સમયમાં ખંભાતની મસ્જિદને આ સૂર્યપૂજકોએ કાફિરો દ્વારા બાળી મુકાવી હતી. એ દંગામાં એંસી મુસ્લિમો માર્યા ગયેલા. આની ફરિયાદ સિદ્ધરાજ પાસે પહોંચતાં, તે રાજાએ જાતે તપાસ કરી, વાત સાચી ઠરતાં, બ્રાહ્મણોનો તથા અગ્નિપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દંડ કર્યો અને પ્રજાપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી.

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાઘેલા રાજ્યકાળમાં મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ-તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મનાં પૂજાસ્થાનો ઊભાં કર્યાં હતાં. તે સાથે મસ્જિદો પણ બંધાવી હતી એમ તેમના ચરિત્રલેખકો જણાવે છે. કચ્છ-ભદ્રેશ્વરના જગડુશાહે પણ મસ્જિદો બંધાવી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખલો તો વેરાવળના સં૦ ૧૩૨૦ના લેખમાં છે.— અર્જુનદેવ વાઘેલાના મહામાત્ય રાણક શ્રી માલદેવ હતા ત્યારે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્ય ગંડશ્રી પરવીર અને ત્યાંના આગેવાન મહાજનો પાસેથી હરમુઝ(ઇરાનનું હોરમઝ)ના કાંઠાના અમીર ફકરુદ્દીનના રાજ્યના નાખુદા પીરોઝે, સોમનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમાં એક મસ્જિદ બાંધવા માટે જમીનનો એક ટુકડો, બધા હક્કો સાથે, ખરીદી લીધો હતો.

જમીનના આ ટુકડા ઉપર પીરોઝે મસ્જિદ બાંધી અને એનાં ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાલુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધઉલેશ્વરદેવીની માલિકીની, એ માળના ઘરવાળી એક મોટી વાડી, એ હાટ તથા એક ઘાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મસ્જિદ માટે વાપરવા આપી દીધી. તે ઉપરાંત શિયાપંથી વહાણવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ ઠરાવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુસ્લિમો કરે, અને કાંઈ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે. મુસલમાન વહાણવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સંબંધ અહીં સ્પષ્ટ જણાય છે.

ગણરાજ્યના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમાં એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે. કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં નોંધ્યા પ્રમાણે, ‘સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી.’ યાદવોનાં વૃષ્ણિ અને અન્ધક કુલોના સમયથી ‘ગણરાજ્યો’નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમાં હતું. ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું; અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, ગુપ્તો વગેરેના સમયમાં ગણરાજ્યોનું રાજ્યત્વ ગયું; છતાં એક સંગઠિત ‘ગણ’ તરીકે વર્તવાની સમૂહશક્તિ, તેમનામાંથી લુપ્ત થઈ શકી નહિ. તેથી જ વર્ણવાર, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાર અને વ્યવસાયપરત્વે ‘મહાજનો’નું આંતરિક રાજ્ય, પરસ્પર માટે એક અને અભેદ્ય રીતે ચાલ્યા જ કર્યું. આજે પણ ‘મહાજન’ કે ‘પંચ’નું બળ, રાજકીય સત્તાની સરખામણીમાં, હજી અબાધિત રહ્યું છે. સાંપ્રતકાળનું ‘પંચાયતી રાજ્ય’ તેનો જ આછો પડઘો છે.

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દૃષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં જો સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સંગઠિત શક્તિવાળો હોય તો તે આવાં મધ્યમવર્ગનાં જુદાં જુદાં ‘મહાજનો’ છે. હિંદના બીજા પ્રાંતોમાં મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ બે મોટા વિભાગોમાં વહેંચાયેલો નજરે પડે છે : એક મોટો જમીનદાર, સરદાર અને બાબુલોકોનો દબદબાવાળો વર્ગ : તો બીજી તરફ શૂદ્રોનો વર્ગ—વિવિધ સેવા આપનારનો વર્ગ : એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજી તરફ ફકીરોનો વર્ગ : એક છેડે બાબુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે ખાખીઓનો વર્ગ. બંગાળમાં, રાજસ્થાનમાં તથા મહારાષ્ટ્રમાં મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે. એટલે કે બન્ને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શૂદ્રોનું સ્થાન રહ્યું છે.

ગુજરાતનો મધ્યંમવર્ગ

ત્યારે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાશ્રયી છે, આપકમાઉ છે; ગરીબ છે છતાં સ્વમાની છે. ગુજરાતમાં અનેકવાર રાજ્યક્રાંતિઓ થવા છતાં, થોડા થોડા સમયને અંતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો. કોણ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી. માત્ર તેમનો વ્યાપાર–રોજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકૂમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા.

મહાજનનું બળ એટલું બધું અસરકારક ગણાતું કે રાજા પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ. મોટા વિરોધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસતિની હિજરતની ધમકી રાજાને આપી શકતું, અને રાજાને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનું ભાન કરાવતું.

ગુજરાતમાં રાજાનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો રાજા પણ, પ્રજાના રક્ષણ માટે જ નિભાવાતો. પ્રજાનો રક્ષણહાર તથા સાચા અર્થમાં ‘ગૌ-બ્રાહ્મણ પ્રતિપાલ’ હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો; છતાં પ્રજાનો તો

એ પોતાને 'સેવક' જ માનતો. લોકશાહીનાં મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકાલીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામાં જોઈ શકાય છે. તેથી જ ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના રાજ્યવ્યવહારમાં, તેના સમાજજીવનમાં, તથા તેની સંસ્કારિતામાં, 'મહાજનમંડળો'એ અને 'નગરશેઠો'એ, અગત્યનું સ્થાન સાચવ્યું છે.

સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો ખાધેપીધે સુખી, સંસ્કારી, સંયમી છતાં સાથે વિલાસી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વૈભવોનો સંયમિત ઉપભોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સંગીત, કલા, શિલ્પ, સ્થાપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી. વલભીપુરમાં મૈત્રકરાજા ધરસેનના રાજ્યકાળમાં આશ્રય પામેલો 'ભટ્ટીકાવ્ય' અથવા 'રાવણવધ' રચનાર ભટ્ટીકવિ, શ્રીમાલ(ભિન્નમાલ)માં 'શિશુપાલવધ' રચનાર શ્રીમાલી કવિ માઘ, ગુર્જર પ્રતિહારવંશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના રાજ્યમાં સન્માનિત કવિ રાજશેખર, સિદ્ધરાજ-કુમારપાળના રાજ્યમાં સન્માનિત 'કલિકાલસર્વજ્ઞ' શ્રી હેમચંદ્રાચાર્ય અને એમનું શિષ્યમંડલ, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકના રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, બીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમાં રાજ્યાશ્રય મળ્યાનું જાણવામાં નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા રાજ્યમંત્રીઓએ તથા એવા બીજા શ્રેષ્ઠીઓએ, સેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સંસ્કૃતિના સંસ્કારોને સમાજના નીચલા થર સુધી પહોંચતા કરવાની સેવા ગુજરાતમાં ઉપાડી લીધી હતી. કવિ પ્રેમાનંદને નંદુરબારના દેસાઈ મહેતા શંકરદાસે (અત્યારસુધી મનાતું હતું તેમ નંદુરબારના ઠાકોરે નહિ) કવિના 'આખ્યાન-સાહિત્ય'ને ખીલવવામાં સારી આર્થિક અનુકૂળતા કરી આપી હતી. શામળભટ્ટને એક ઠીક ઠીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદાસે, તેમની પદ્ય-વાર્તાઓને રસભેર સાંભળી, તેમને પોતાના ગામ સિંહુજમાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા.

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીનાં ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાતા વર્ગનું જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુલભ બન્યાં હતાં. એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા રાજ્યાશ્રિત હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમંત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી. પુણ્ય કમાવાની ઇચ્છાથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોષણ આપી કૃતાર્થ બનતો હતો.

એ જ પ્રમાણે શિલ્પસ્થાપત્યમાં પણ ગુર્જરેશ્વરના મંત્રીઓ વિમળશાહે અને વસ્તુપાલ-તેજપાલે આબુ-દેલવાડાનાં અને કુંભારિયાનાં મંદિરોની તથા ગિરનાર અને શત્રુંજય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખડી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમાં ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા. આ ઉપરાંત અસંખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવાં સાર્વજનિક બાંધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સંપત્તિમાંથી જ નિર્માણ થયેલાં છે. આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, રાજ્યાશ્રયથી વિકસેલી શિષ્ટકલા સાથે સરખાવવાની ભૂલ કદી ન થવી જોઈએ.

ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકભોગ્ય અને લોકાશ્રિત એવું દેશી સંગીત જ છે. 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમાં જ વિકાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુધા જોવા મળતું નથી. જોકે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક વિશિષ્ટ રાગોને ગુજરાતનાં કેટલાંક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખરા : જેમકે ખંભાયતી, બિલાવલ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે. છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાટ્ય મોટે ભાગે ‘ લોકસંગીત ’ અને ‘ લોકનાટ્ય ’ જ રહ્યાં છે.

વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોલંકીઓ અને વાઘેલાઓના સમયમાં વિદ્યાવ્યાસંગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજા ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી–ઉપાસનામાંથી મળી હતી. પરંતુ તે પછીના સમયમાં, વિદ્યાનું સેવન મોટા પ્રમાણમાં અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયું જણાતું નથી. ‘વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું સેવન ’ ગુજરાતમાં અલ્પ–અત્યલ્પ થયેલું જણાય છે. યજ્ઞ–યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાશ્રયોમાં વિદ્યાનું સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામાં સારી સેવા બજાવી છે એ કબૂલ કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી.

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અવતરણ ગુજરાતમાં ઘણા સમય પહેલાનું થયું હતું તે ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે. સંસ્કૃતમાં જે પહેલો લાંબો લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનારની તળેટી આગળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે. આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રાદામાનો ઈ૦ સ૦ ૧૫૦નો લેખ છે. આ લેખમાં ‘ શબ્દાર્થ વિદ્યા ’ અથવા ‘ વ્યાકરણ વિદ્યા ’નો ઉલ્લેખ છે. તે પછી ભટ્ટી અને માઘ જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખરા.

પછી ઈસ્વીસનના બારમા શતકમાં હેમચંદ્રાચાર્ય અને તેમના રામચંદ્રસૂરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્યકૃતિઓથી અને તેરમા શતકમાં સોમેશ્વરદેવ, અરિસિંહ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ–તેજપાલના આશ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ફાળો આપ્યો છે. પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગનાં નહિ, પરંતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગનાં કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમાં ઠીક સંખ્યામાં રચાયાં છે. તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન ઘટી ગયું. જોકે સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈકાસુધી ચાલ્યો છે.

વિદ્યાવ્યાસંગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ સ્વીકારવું પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસંગ, મહારાષ્ટ્ર, બંગાળ કે દ્રાવિડના પંડિતો સાથે સરખાવતાં નબળો જ કહેવો પડે તેવો છે. મહારાષ્ટ્રમાં તો ‘માધુકરી’ પ્રથાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણબટુઓને વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં નિર્વાહનું સાધન સૈકાઓ સુધી અપાયું છે; જે એ પ્રાંતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે. ત્યારે ફક્ત પુરાણની કથા વાંચી, પોતાનો પાટલો સાચવી શકે તેથી વધારે સંસ્કૃત ભણનારા બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમાં કોઈક જ નીકળ્યા છે. સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાંથી એકએ, અને થોડું વ્યાકરણ ‘કૌમુદી’ કે ‘સારસ્વત’ એટલાથી જ સંતોષ માનનાર ઘણા હતા. કાશી જઈને વધારે ભણનારા તો વિરલ જ. વળી કાશીમાં શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહારાષ્ટ્રીઓ અને બંગાળીઓની, ગઈકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ જોવામાં આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કાશીમાં કાઢ્યું હોય એમ જાણવામાં નથી. આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસંગમાં ગુજરાતીઓની ન્યૂનતા સચોટ રીતે બતાવે છે.

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમભાવ

બીજે પક્ષે જોઈએ તો ગુજરાતમાં બ્રાહ્મણોનું વિદ્યાબળ ઓછું હોવાથી, આપણામાં ધર્મનું ખૂની ઝનૂન પણ ઘણું ઓછું જોવામાં આવ્યું છે. બ્રાહ્મણ અને અ–બ્રાહ્મણના ઝઘડાથી ગુજરાત પર રહી

શક્યું છે; અને ધર્મભાવનામાં પરસ્પર મત-સહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામાં વધારે જોવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વર્ણોના ક્રમની બાબતમાં ગુજરાતમાં ઊંચી વરણ એટલે "વાણિયા-બ્રાહ્મણ" એમ કહેવાય છે. વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણનું સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે.

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સંવત ૧૧૮૧માં મહારાજાધિરાજ સિદ્ધરાજની સભામાં દિગંબર જૈનોની વાદવિવાદમાં હાર થઈ ત્યારે, બીજી તરફથી શૈવ રાજાઓના આશ્રયથી સ્વધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત સાથે વ્યવહારુ ડહાપણથી સમાધાનવૃત્તિ રાખી. એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમાં સલાહસંપથી રહેવાનું ચાલુ રાખ્યું છે.

મધ્યકાળમાં શૈવરાજાની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે; અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાંત બ્રાહ્મણ સંસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણ વિદ્વાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે. કેવળ મતાંતર–સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાંતરો પ્રતિ સમભાવનું જે ઊંચું ધોરણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્યું હતું અને જેને ગુપ્તોએ અને વલભીના મૈત્રકોએ અપનાવી લીધું હતું તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામાં પણ જાળવી રાખ્યું હતું.

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સંસ્કૃતિના વિકાસમાં મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે. આ મધ્યકાલીન સમયમાં જ ગુજરાતના સંસ્કૃત સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ઘણી સેવા કરી છે. વળી ગ્રંથો લખી–લખાવીને, તથા 'ગ્રંથ ભંડારો' સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવંત રાખવાનું કાર્ય તેમણે કર્યું છે.

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રંથો, બીજે ક્યાંય નથી સચવાયા તે, જૈન ભંડારોમાં સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે. જૈનો માટે જિનાલયો બંધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કરાવવાની પ્રથાને ઘણો આશ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા તાડપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કાગળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમાં લાખો રૂપિયા ખરચતાં, તેમણે પાછું વાળીને જોયું નથી.

અહિંસા અને જીવદયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને જીવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામાં પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય ફાળો છે. પક્ષીઓને ચણ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતું 'પરબડી'નું સુંદર સ્થાપત્ય તથા મૂંગાં પ્રાણીઓના વિસામારૂપી 'પાંજરાપોળો', ગુજરાત બહાર ભાગ્યે જોવા મળશે. મંદિરોના સ્થાપન–મહોત્સવો, મૂર્તિઓનાં રાગરાગણીનાં તથા દેશી સંગીતનાં સુશ્રાવ્ય સ્તવનો, અર્ચન, વ્રત–ઉપવાસ તથા વરઘોડા અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમાં, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાંતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી.

આવી સાંસ્કૃતિક પ્રવૃત્તિઓને નિત્ય નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદાત્ત અસર થતી આવી છે, તેમ બન્ને ધર્મોના આચારમાં કોઈ મોટો ભેદ ભાગ્યે તેમને દેખાયો છે. પરિણામે, સામાજિક જીવનમાં પણ એક જ વૈશ્ય જ્ઞાતિમાં વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીવ્યવહાર કરવામાં પણ બાધ ગણતાં નથી. આમ બન્ને સમાજો સમરસ રીતે વર્તતાં જણાયા છે.

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે સુમેળ

ટૂંકામાં કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સંસ્કારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત્ ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામાં, જો કોઈ સંસ્કારોએ વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરંગે રંગાયેલી રહી છે. અહિંસા, દુરાગ્રહનો અભાવ, બાંધછોડની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સંસ્કારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસંપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે.

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સંસ્કારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમાં, તેનાં વિનયશાળી ચારિત્રમાં, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમાં, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામાં અને તેના બધા સાથે મેળથી રહેવાના ગુણમાં અનુભવી શકાય તેમ છે. ગુજરાતની અસ્મિતા તેથી જ એકદમ પ્રાંતિક, સ્થાનિક કે સંકુચિત નથી. ગુજરાતની સંસ્કારિતામાં બ્રાહ્મણત્વ છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, વૈશ્યત્વ છે. તેમાં શૂદ્રભાવ પણ છે. તેમાં ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમાં વિશ્વબંધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે.

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલું’ કહેવડાવે છે. ઘરનાં છોકરાંને ભૂખ્યાં રાખી, ઉપાધ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસંતોષ અનુભવે છે. ગુજરાતને ‘થાય એવાં થઈને’, ગામ વચ્ચે રહેતાં આવડતું નથી. અને તેથી જ, થવા ધારે તો યે એને પ્રાન્તવાદી બનતાં આવડ્યું નથી. ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે ભૂલવું જોઈએ નહિ.

ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશંકર રા૦ તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દભંડોળમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્ત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે ઘટકનો બેવાર પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે : (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ.

‘ચાલ્યો આવ ચાલ્યો આવ.,’ ‘બોલ મા બોલ મા.,’ વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂડી સૂડીને ઠેકાણે રહી.,’ ‘રાક્ષસ ખાઉં ખાઉં કરતો આવ્યો.,’ ‘વાંચતાં વાંચતાં રાત પસાર કરી.’ વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યાં છે.

ધ્વનિ (Sound) ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનદોલત,’ ‘લાજશરમ,’ ‘કાગળપત્ર’, ‘જીવજાન’ વગેરે. પરભાષાનો એક અલ્પપરિચિત લાગતો શબ્દ સ્પષ્ટ કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ ટિપ્પણ રૂપે જાણે કે મુકાતો હોય તેમ બને છે. આ પ્રકારના ઘડતરનું વલણ પ્રમાણમાં ઘણું જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ૦ સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ ‘ભાષાન્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિશેષ નામ આપ્યું છે.[1] આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્ત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ ઘટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

---

[1] જુઓ તેમના લેખ : ‘પોલીગ્લોટીઝમ ઈન ઈન્ડો-આર્યન’ : ધી સેવન્થ ઓલ ઇન્ડિયા ઑરિયેન્ટલ કૉન્ફરન્સ : વૉ૦ ૧ : વડોદરા : ૧૯૩૩ : પૃ૦ ૧૭૭-૧૮૯.

માત્ર ધ્વનિની નહિ પણ ધ્વનિમૂલક ઘટકની દ્વિરુક્તિ થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ધ્વનિની દ્વિરુક્તિથી દ્વિરુક્ત શબ્દ કહી શકાય નહિ. રવાનુકારી (Onomatopoetic) શબ્દોમાં મુખ્યત્વે રવનું ભાષામાં વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામાં આવતું હોય છે. ટનનન, ખળળળ, ભડડડ, ઝળળળ, ભડડડ, ઘરરર જેવા શબ્દોને દ્વિરુક્ત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરન્તુ તેમાંથી સાધિત થયેલા કે તેમનાં રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભડભડ, ઝળઝળ, ભડભડ, ઘરઘર સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમાં ધ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક દ્વિરુક્ત થયો છે.

ઘણીવાર ગુજરાતીમાં બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના બીજા અક્ષરનો વ્યંજન જ્યાં ભાર દેવો હોય ત્યાં બેવડાવવામાં આવે છે. બીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમાં ઘણાંયે દ્વિ-અક્ષરી વિશેષણોનાં બે રૂપ હોય છે : એક ભારમુક્ત (unemphatic) અને બીજું ભારયુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ બીજા વ્યંજનની હ્રસ્વતા–દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે; જેમકે : સાચું–સાચ્ચું, પાકું–પાકકું, મીઠું–મીઠ્ઠું, ખાટું–ખાટ્ટું, બેઠું–બેઠ્ઠું વગેરે. આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બંને રૂપો પ્રચલિત છે. બીજું રૂપ વિશેષ બોલીમાં મળે છે. તેમને દ્વિરુક્ત શબ્દ ન ગણી શકાય.

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે દ્વિરુક્ત શબ્દના ઘડતરમાં ધ્વનિમૂલક એક ઘટક કે સમ્પૂર્ણ અંગની દ્વિરુક્તિ થાય છે તે શબ્દનું સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય. અત્યાર સુધી આપણા વિદ્વાનોને દ્વિરુક્ત શબ્દનું આવું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતું તેથી તેઓએ કરેલા તેમના વર્ગીકરણમાં મોટે ભાગે અતાર્કિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલાં છે. કમળાશંકર પ્રા૦ ત્રિવેદી, નરસિંહરાવ દીવેટિયા, નવલરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના; અને શ્રી એસ. એમ. કત્રેએ ઇન્ડો–આર્યન દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનાં વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે. તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનું વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમાં મર્યાદિત રાખવામાં આવી છે. પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમાં ચર્ચા કરી અંતે ગુજરાતી દ્વિરુક્ત શબ્દોનું ઘડતર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામાં આવ્યું છે.

કમળાશંકર ત્રિવેદી[૨] : દ્વિરુક્તિની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશંકરે કરી નથી. પ્રથમથી જ દ્વિરુક્તિના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે. પ્રકારનું લક્ષણ આપી તેનાં ઉદાહરણો આપવામાં આવ્યાં છે. આ વર્ગીકરણમાં કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી. આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ કયા તત્ત્વને આધારે પાડવામાં આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી.

બીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે : "દ્વિરુક્તિના બે શબ્દમાં પ્રથમ શબ્દને વિભક્તિ લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમાં ફેરફાર થયેલો હોય છે અને બીજો મૂળ સ્વરૂપમાં હોય છે." તેની નીચે વિશેષણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલાં ઉદાહરણો સંપૂર્ણ રીતે અસંબદ્ધ છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલાં ઉદાહરણોમાં તે જ સ્થિતિ છે. જેમકે, 'ચાર ચાર, પાંચ પાંચ, કોણ કોણ, શું શું'માં વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિભક્તિ લાગી કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમાં કશો ફેરફાર થયો નથી.

પ્રસ્તુત વર્ગીકરણમાં વાક્યની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ બીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે. જેમકે, 'જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ' અને તે પછી તરત જ 'તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો.,'

---

[૨] 'ગુજરાતી ભાષાનું બૃહદ્ વ્યાકરણ' મુંબઈ, ૧૯૧૯. પ્રકરણ ૩૧ પૃ૦ ૩૮૯–૩૯૪.

તે દોડતો દોડતો ગયો.'માં આ વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ છે. આમ વાક્યકક્ષા, વાક્યખંડ-કક્ષા અને શબ્દકક્ષા વચ્ચે કશો ભેદ જણાવાયો નથી.

આ ઉપરાંત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોરાઈ નથી. પાંચમા પ્રકારમાં ધ્વનિને લક્ષમાં રાખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે સાતમા પ્રકારમાં "પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે," એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલાં ઉદાહરણો યોજેલી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે; જેમકે, 'તીખુંતમતમું, લાલચોળ, કાળુંમેંશ'માં પર્યાયો સાથે યોજાયા જ નથી.

આમ કક્ષા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને લીધે આખાયે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અશાસ્ત્રીય બની ગઈ છે.

નરસિંહરાવ દીવેટિયા[3] : નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને 'વાસણકૂસણાદિ ગણ'ના નામે ઓળખાવે છે. આ શબ્દો 'ઘોડોબોડો' જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે. તેમના મતે 'ઘોડોબોડો'માં ઘોડો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે; ત્યારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમાં 'ઇત્યાદિ' એવો અર્થ નીકળે છે.

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે :

(૧) જેમાં પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, વાસણકૂસણ...ઢેકાઢૈયા...ઠીકઠાક વગેરે.

(૨) જેમાં દ્વિતીય ઘટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, આસપાસ...આડોશીપાડોશી...આરપાર વગેરે.

(૩) જેમાં બંને ઘટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, રાચરચીલું...જીવજંત...ફેરોફાંટો વગેરે.

નરસિંહરાવનું આ આખું યે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે. તેમના ધ્યાનમાં યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી. 'ઇત્યાદિ' અર્થવાળા શબ્દોને લીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે; પણ 'ઠીકઠાક' 'આરપાર' જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ બેસતો નથી. આમ છતાં બીજો વર્ગ સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે. પણ વિષયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણા માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે.

નવલરામ ત્રિવેદી[4] : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમાં વિશેષ પ્રભેદ પાડે છે.

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રભેદ પાડે છે :

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોરમોર, આવેઆવે, છેટેછેટે, ઊંચેઊંચે, દૂરદૂર.

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ 'વગેરે' દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાગળપત્ર, છૈયાંછોકરાં, ઠામઠેકાણું, કામકાજ, ચીજવસ્તુ, બાવાસાધુ, લાજઆબરૂ, ફિકરચિંતા.

---

[3] 'ગુજરાતી લેંગ્વેઈઝ એંડ લીટરેચર' : ભાગ-૨ મુંબઈ, ૧૯૩૨. પૃ૦ ૧૭૮-૧૮૦

[4] 'બુદ્ધિપ્રકાશ' : જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર ! અંક ૩ : ૧૯૩૬ : પૃ૦ ૨૬૩-૨૬૭.

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમાં ઉમેરો કરવાનો છે. નરસિંહરાવે ગણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમાં આવી શકે તેમાં ‘વગેરે’ જેવો અર્થ પણ કોઈવાર નીકળે. જેમકે, માનમરતબો.

નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગમાં આટલું સંશોધન કરી નવલરામ તેમાં એક સ્વતંત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમાં છૂટક બંને શબ્દ અર્થ વગરના હોય છે પણ ભેગા થાય ત્યારે તેમાંથી અર્થ નીકળે છે; જેમકે, અડૂકદડૂક, એડકેડ, અડંગજડંગ, અડીદડી.

નવલરામનું આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસંધાનમાં જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે. નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાંના પ્રથમ પેટાવિભાગમાં સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ છે, ત્યારે બીજા પેટાવિભાગમાં ભાષાન્તર-સમાસ છે.

નવલરામે ચોથા વર્ગમાં દર્શાવેલ અડૂકદડૂક, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે જણાવેલા બીજા વર્ગનાં જ ઉદાહરણો છે. ટૂંકમાં નરસિંહરાવનાં વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે. અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમાં ડગલે ડગલે મતભેદની સંભાવના રહે છે. આ ઉપરાંત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિરુક્ત નથી.

શ્રી એસ. એમ. કત્રે[૫] **:** શ્રી કત્રેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિરુક્તિઓનાં સ્વરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે. આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે.

શ્રી કત્રે દ્વિરુક્ત શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે :

(૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિરુક્તિવાળા રવાનુકારી શબ્દો.

(૨) સંજ્ઞામૂલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સંખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આમ્રેડિત રચનાવાળા શબ્દો.

(૩) બંને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો.

(૪) જેમાં એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો.

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) વર્ગનાં ઉદાહરણો : ઠનઠન, ડમડમ, તડતડ વગેરે.

(૨) વર્ગનાં ઉદાહરણો :

- (૧) સંજ્ઞામૂલક : ઘડીઘડી.
- (૨) વિશેષણમૂલક : જરાજરા, ગરમગરમ.
- (૩) સર્વનામમૂલક : આપઆપણું.
- (૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) : જેમજેમ, તેમતેમ.

---

[૫] ‘બુલેટિન ઑફ ડેકકન કૉલેજ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટયુટ’, પૂના. વૉલ્યુમ એકમાંનો લેખ–‘રિડુપ્લીકેટિવ્ઝ ઈન ઇન્ડો-આર્યન’, ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૯–૪૦. પૃ૦ ૬૦–૭૦.

(૫) સંખ્યાદર્શકમૂલક : એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) : રમતરમત.

(૩) વર્ગનાં ઉદાહરણો : જંતરમંતર, રહ્યુંસહ્યું, રમતગમત.

(૪) વર્ગના બે પ્રભેદ પડે છે :

(અ) પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, નવુંસવું, સાચમાચ.

(આ) બીજો ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, આડોશીપાડોશી.

× × × ×

દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ : વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્તિ સંજ્ઞા આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાંશ કે ઘટકના એક આવર્તનની વાચક છે. પણ આ ઉપરાંત આવૃત્ત કે દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં બીજાં પણ કેટલાંક લક્ષણો છે, એ ભુલાવું ન જોઈએ. આમાંનું એક, તરત નજરે ચડે તેવું લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમાં પ્રવર્તતું પ્રાસનું તત્ત્વ છે. દ્વિરુક્ત શબ્દોમાં તેમના ઘટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ જોવા મળે છે. વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમાં એક ઘટક બીજા ઘટકના બીબા ઉપરથી નવેસરથી ઘડાયો હોય એવું પણ જોવા મળે છે. આ ઉપરાંત દ્વિરુક્ત શબ્દોના બે ઘટક વચ્ચેનો સંબંધ જુદી જુદી કક્ષાનો હોય છે. તદ્દન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ઘટકોથી માંડીને ખાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ઘટકો સુધીની સંબંધની કક્ષાઓ જોઈ શકાય છે. એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ શાસ્ત્રીય યોજના આ હકીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોજાવી જોઈએ તે દેખીતું છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે. વાક્ય અને વાક્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ હકીકતમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સંબંધે નહિ રહે. વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાડવા સરળ છે. શ્રી કત્રેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આમ્રેડિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમાં થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે. મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે[૬] વીપ્સા કે આભીક્ષ્ણય સૂચવવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આમ્રેડિત કહેવામાં આવે છે. વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, ત્યારે આભીક્ષ્ણય દ્વારા ક્રિયામાં સાતત્ય અને ઉત્કટતા સૂચવાય છે. ઘરઘર, ગામગામ વીપ્સાનાં; અને મારામારી, દોડાદોડ, દોડદોડ આભીક્ષ્ણયનાં ઉદાહરણ છે. આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે રૂઢ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ ઊભો કરી શકાય.

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વારા કાં તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સધાય છે, કાં તો અભીક્ષ્ણય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉગ્રતા સધાય છે, કાં તો રવાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૂહભાવની અભિવ્યક્તિ સધાય છે. આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરવું આવશ્યક અને ઇષ્ટ છે. શ્રી કત્રેની યોજનામાં પણ આ જ ધોરણ મોટે ભાગે અનુસ્યૂત છે.

---

[૬] तस्य परमाम्रेडितम्। (८-१-२)

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે યોજી શકાય :

(૧) વીપ્સાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સંયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(૧) મૂળ ઘટકની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા : જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માંડમાંડ ભલેભલે વગેરે.

(૨) જેમાં મૂળ ઘટકનો અંતિમ અંશ લુપ્ત થયો છે તેવા : જેમકે, એટએટલું કેટકેટલું, આપઆપણું, ઠરઠરાવ, ઠેકઠેકાણે વગેરે.

(ખ) સંયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(૧) આ—સંયોજકવાળા : જેમકે, અકડાઅકડી, ચડાચડી, ઊભાઊભ, ખેંચાખેંચી, મારામારી વગેરે,

(૨) એ—સંયોજકવાળા : જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ઘરેઘર વગેરે.

(૩) ઓ—સંયોજકવાળા : જેમકે, અડધોઅડધ, કાનોકાન, અંગોઅંગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે.

(૪) અનુસ્વાર—સંયોજકવાળા : જેમકે ફૂદંફૂદા, ગાળંગાળી, ઠોકંઠોક, દોડંદોડ, પોલંપોલ વગેરે.

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) ઘટકના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિ૰ શબ્દો :

(૧) સંયોજક વિનાના : જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ઘરઘર વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા :

(અ) આ—સંયોજકવાળા : કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધબાધબ, છનાછન વગેરે.

(આ) ઓ—સંયોજકવાળા : ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સબોસબ વગેરે.

(ખ) ઘટકના આંશિક પરિવર્તનવાળા : (મૂળ શબ્દનું ઘડતર રવાનુકારીનું, પણ બે ઘટક વચ્ચે પ્રાસ) ખળભળ, ખટપટ, ગડબડ, ચડભડ વગેરે.

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમાં બંને ઘટકો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો : જેમકે, બળ્યુંજળ્યું, રહ્યુંસહ્યું, આવકજાવક વગેરે.

(ખ) જેનો એક ઘટક પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો.

(૧) પાછલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) આદ્યવ્યંજનને સ્થાને બકારવાળા : ઘરબર, કામબામ.

(આ) આદ્યાક્ષરના સ્વરના પરિવર્તનથી સધાયેલા.

(૧) સંયોજક વિનાના : કાપકૂપ, પૂછપાછ, થીંગડથાગડ વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા : કાપાકૂપી, ડાઘાડૂઘી વગેરે.

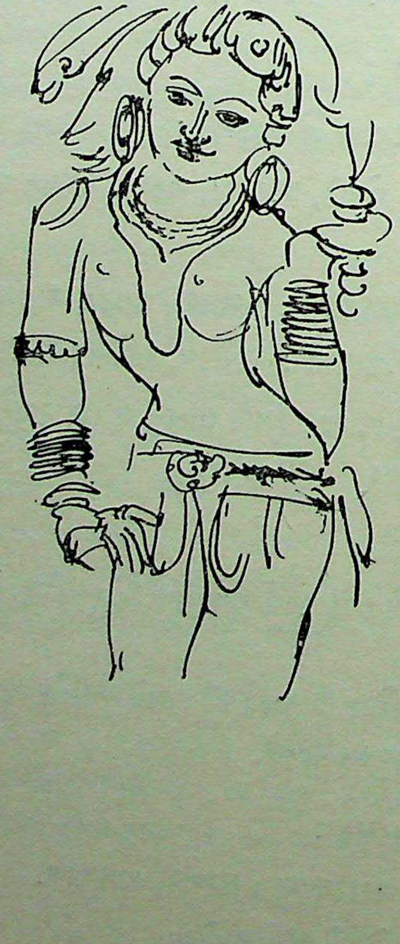
(ઈ) સમ્પૂર્ણ આદ્યાક્ષરના પરિવર્તનવાળા : વાસણકૂસણ, અદ્ધરપદ્ધર, ઉપરાછાપરી, આખુંપાખું વગેરે.

(૨) આગલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) સંયોજક વિનાના : આડોશીપાડોશી, અડીદડી, વગેરે.

(આ) સંયોજકવાળા : અદલાબદલી.

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિરુક્ત શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિભજિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય. દરેક ઘડતરને તેની પરંપરા અને ઇતિહાસ છે.



इत्थीपरिन्ना

[ભારતીય છન્દઃશાસ્ત્રના પ્રદાન તરીકે સંપાદિત
કરેલું જૈન સાધુજીવનને લગતા કાવ્યનું એક પ્રકરણ]

લેખક : **પ્રો૦ ડૉ૦ લુડ્વીગ આલ્સડૉર્ફ**

અનુવાદક : **અરુણોદય ન૦ જાની**

આયારંગ, દસવેયાલિય અને ઉત્તરજ્ઝાય ઉપરાંત સૂયગડાંગ એ શ્વેતામ્બર જૈન સિદ્ધાન્તના ચાર આગમ ગ્રન્થો પૈકીનું એક છે. એના પ્રથમ સુયક્ખંધના ચોથા પ્રકરણને અહીં તેની સમીક્ષિત ચર્ચા કરવા માટે બે કારણોને લીધે જુદું પાડયું છે:

૧. બ્રહ્મચર્ય અને સ્ત્રીઓ પ્રત્યેનો વ્યવહાર એ પ્રશ્ન, જે સાધુઓનાં જીવન અને આચારને લગતા મુખ્ય પ્રશ્નો પૈકીનો એક છે, તેની તે ચર્ચા કરે છે—અને તે ય પણ નોંધપાત્ર રીતે કરે છે. જોકે આપણને એમાં સૈદ્ધાન્તિક, આદર્શ વસ્તુસ્થિતિનું વિધાન કરતા અને આલેખતા આચારના વિગતપૂર્ણ નિયમોનું સમગ્ર શાસ્ત્ર મળતું નથી; પરંતુ આશ્ચર્ય પમાડે એવી સરળતાથી કબૂલ કરેલા[૧] રોજિંદા વ્યવહારનાં દૂષણોથી ઉદ્‌ભવેલી આગ્રહપૂર્ણ વિનતિ મળે છે. સાધુએ ખરેખર સ્ત્રીઓ સાથેનો સંપર્ક ચીવટપૂર્વક ત્યજવો એ વધારે સારું છે; પરંતુ સાધુ જીવનની મૂળભૂત જરૂરિયાત એટલે કે રોજનું ભિક્ષા માટેનું ભ્રમણ છે; અને

---

[૧] પ્રસ્તુત પ્રકરણ આપણને જ્યાં પાછા ખેંચી જાય છે તેવા જૈન સંઘના ઇતિહાસના દૂરના આરંભકાળમાં જ માત્ર આદર્શ સિદ્ધાન્ત અને દયનીય વ્યવહાર વચ્ચેનું અંતર ઘણું મોટું હતું એમ નથી. ડૉ૦ યુ૦ પી૦ શાહે (જર્નલ, એશિ૦ સોસા૦ મુંબઈ, ૩૦, ૧, પૃ૦ ૧૦૦) અણહિલવાડ પાટણમાં સન ૧૨૪૨માં ભરાયેલી જૈન પરિષદના, હસ્તલિખિત ગ્રંથમાં સચવાયેલા, ઘણા રમૂજી વૃત્તાંતને પ્રગટ કર્યો છે. કેટલાક સંખ્યાબંધ મોટા આચાર્યો અને બીજા અગત્યના સામાન્ય માણસોએ આ પરિષદમાં એક ઠરાવ પસાર કર્યો છે. તે સમયે પ્રચલિત રિવાજ પ્રમાણે જૈન આચાર્યો માત્ર સંતાનોત્પત્તિ કરતા એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમને સાધુ કે સાધ્વી તરીકે દીક્ષા પણ આપતા અગર આચાર્યપદે પણ તેમને સ્થાપતા. આ રિવાજની તે ઠરાવમાં નિંદા કરી, તેનો નિષેધ કર્યો છે.

આ ભિક્ષા ધરતી સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારંવાર થતો સંપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સંઘની પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સંપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનું આ પ્રકરણમાં આબેહૂબ વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સંસારમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં ગ્રન્થકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરંજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબી[2]ના શબ્દોમાં "આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહજીવનની ઝાંખી" કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ ઊભો કરે એવો બીજો ગુણ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય છન્દ:શાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે 'સામાન્ય' આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અંગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી ઊલટું ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આયાર ૧.૯; સૂયગડ ૧.૪ અને (કંઈક અંશે) ઉત્તરજ્ઝાય ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોનાં ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુત્તનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આયાર ૧.૯ અને સૂય૦ ૧.૪માંથી આ છંદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, પૃ૦ ૫૯૫...માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આંકડામય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ; જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ છાપેલી આવૃત્તિઓમાં અસંખ્ય દૂષિત અને અચોક્કસ જોડણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ છંદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુબ્રિંગે[3] આયાર ૧.૯ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને છન્દની પુન: ચર્ચા કરી. પાછળથી એ વિદ્વાને[4] એનું ભાષાંતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતાં લૉયમાને (ZII, ૭, પૃ૦ ૧૬૦...) છન્દની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આયાર ૧ની સાથે શુબ્રિંગે સૂયગડ ૧.૪નું ભાષાંતર કરેલું; પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી.[5] પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને ગ્રન્થના કેટલાક અત્યંત ગૂંચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે યોગ્ય લાગશે. પ્રશંસનીય પ્રારંભકાર્યરૂપ યા૦ નું ભાષાંતર શીલાંકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સંપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી. આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરાય સારતી નથી. કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમાં તેમનાં વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે કંડિકાના સાચા અર્થનું સંપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે; જ્યારે ઈતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજેય પણ ભાગ્યે જ વિવાદાસ્પદ છે. ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુબ્રિંગ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને રસિક

---

[2] સેક્રેડ બુકસ ઑફ ધી ઈસ્ટ, ગ્રં૦ ૪૫, પૃ૦ ૨૭૬, નોંધ ૨.

[3] આયારાંગ સૂત્ર, પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપત્સીગ, ૧૯૧૦).

[4] 'Worte Mahāvīras' પુસ્તકમાં (ગોટિન્ગેન, ૧૯૨૬).

[5] પી૦ એલ૦ વૈદ્યે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સૂયગડની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરીકે જાહેર કરાયેલી આવૃત્તિ—ઓછામાં ઓછું ૧. ૪ની બાબતમાં—છંદ તરફ ઓછામાં ઓછું ધ્યાન આપી (કદાચ છંદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.

પાઠાંતરોવાળી ચૂર્ણિ ટીકા પણ હતી. આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોનાં બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અગત્યનું આગળનું સોપાન છે. દરેક પ્રાચીન આગમ ગ્રન્થ–અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રંથ——જે મુશ્કેલીઓનો ગંજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતાં, જે સ્થળોએ ગ્રંથની છન્દોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવાં સ્થળો બાદ કરતાં અન્યત્ર શુબ્રિંગના ભાષાંતરમાં સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહસ કરું છું તેથી મને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાંતરની કિંમત જરાય ઘટાડતો નથી. મારા પોતાના ભાષાંતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી. હજુ ઘણાય ધૂંધળા કે સંદિગ્ધ ફકરાઓ છે.

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ ન થયા; પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી :

(૧) ટી૦ = શીલાંકની ટીકાવાળી પંન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિસંપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રન્થમાળા નં૦ ૪, મુંબઈ ૧૯૫૦.

આ ગ્રંથમાં પાદટીપમાં સંપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાંથી પાઠાન્તરો આપે છે :

સા૦ = સાગરચંન્દ્રસૂરિની ઉપરના ગ્રંથની પહેલી આવૃત્તિ.

અ૦ = શાંતિનાથ ભંડાર, ખંભાતની સં૦ ૧૩૪૯ની ભૂર્જપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસૂરિજીનું સૂચિપત્ર, પૃ૦ ૧૪, ડાબડો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભંડારની કાગળ પર લખેલી પોથી (સૂચિપત્ર પૃ૦ ૪૪, ડાબડો ૨).

(૨) વૈ૦ = सूयगडं...નિર્યુકિત ટીકા, ભિન્નભિન્ન પાઠાંતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ : ડૉ૦ પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા !) સંપાદિત. ભાગ ૧ (ગ્રન્થ અને નિર્યુક્તિ), પૂના. ૧૯૨૮.

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રંથની હૈદરાબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ. પ્રસિદ્ધકર્તા : દક્ષિણ હૈદરાબાદનિવાસી રાજાબહાદુર લાલા સુખદેવસહાયજી જ્વાલાપ્રસાદજી જૈાહરી (વર્ષ આપ્યું નથી).

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસગણિની સૂત્રકૃતાંગચૂર્ણિ. પ્રકાશક : શ્રી ઋષભદેવજી કેસરીમલજી શ્વેતામ્બર સંસ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦.

પુફ્ફભિખ્ખુ સંપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુત્તાગમે પ્રથમ ગ્રન્થ, ગુરગાંવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી. પણ તેમ કરતાં મને લાગ્યું કે ૧.૪નો પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે. બંનેમાં ફેર એટલો છે કે તેમાં ૨.૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના मुहमिंजाएને બદલે ०मिंजाए અને ૨.૧૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના व से न वा ને બદલે वा से न वा એવાં પાઠાન્તરો છે.

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે. આ ગ્રંથોમાં ખરા ફેરફારો, સાચાં પાઠાંતરો માત્ર જૂજ છે. અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦માં કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને છન્દની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કંઈક અંશે સમર્થન આપે છે. ચૂ૦ની બાબતમાં પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે. છતાં એમાં છન્દને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુનઃ સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક સ્પષ્ટ પ્રયત્નો તરી આવે છે. એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાંતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lectio-difficilior) નો સિદ્ધાન્ત કડક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો.

ચૂ૦ દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સમીક્ષિત સામગ્રીમાં ચૂ૦નો પાઠ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂ૦નો પાઠ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સંમત છે એમ માનવાને કારણ નથી. અ૦ અને ઈ૦ની બાબત પણ સરખી છે. સંપાદક કેટલી ચોકસાઈથી **બધાં** પાઠાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી. આ સંજોગોમાં ચૂ૦, અ૦, કે ઈ૦ એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાઠોને ટી૦ વૈ૦ અને હે૦થી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું કૌંસમાં તેમના પાઠો સ્પષ્ટ બતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાઠને આધારે નક્કી કરેલો છે.

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે :

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકનાં બે અડધિયાં સરખાં છે; એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનું હ્રસ્વીકરણ તેમાં નથી.

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામાં કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમાં આવે છે. વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી હ્રસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્ત્યવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ. યતિ પછી પાંચમા ગણની પહેલાં, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે. તેની શરૂઆતમાં દીર્ઘવર્ણ હોય છે. અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ⏑ ⏑ અથવા – ⏑ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે.[૬] જો વિષમપાદને અન્તે – હોય **અને** સમપાદની શરૂઆતમાં ⏑ ⏑ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જો ⏑ હોય **અને** સમપાદના આરંભમાં – ⏑ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે. યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્‌ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે.

બીજો ગણ હંમેશાં જ ગણ હોય છે. ઘણી જગ્યાએ ત્રીજો ગણ – – નો બનેલો છે. વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે જો પહેલો ગણ પણ – – નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુષ્ટુભનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (– – – ⏑ – – ⏑) બની જાય છે. કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામાં નિષ્ફળ ન નીવડ્યા. પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે. આપણા ગ્રન્થમાં ૧·૨^{c} અને ૨·૪^{c}માં પહેલો ગણ – – ને બદલે ⏑ – નો બનેલો છે. ૧·૩૧^{c} અને ૨·૧૪^{c}માં બીજો ગણ ⏑ – ⏑ ને બદલે ⏑ ⏑ ⏑ નો બનેલો છે. આ બન્ને સ્થળોએ જો અનુષ્ટુભનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે.

યાકોબીએ બતાવ્યું છે કે પાંચમા ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે. કોઈ કોઈ વખતે, જોકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે. આપણા ગ્રન્થમાં આવા બે સ્થળો છે : ૧·૨૬^{c} (⏑ ⏑ / – – / ⏑ – ⏑ ....) અને ૨·૯^{a} (– / – – / ⏑ – ⏑ ...). આનાથી ઊલટું ૧·૧૩^{b}માં મળે છે. એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે.

---

[૬] આપણા ગ્રન્થના ૧૦૬ સમપાદોના ચોક્કસ આંકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે : ૬૫, ⏑ ⏑ ૧૫, – ⏑ ૧૬, – – ૮, ૧·૩^{b}માં ⏑ – ⏑ અને ૧·૧૩^{b}માં અનુપલબ્ધ.

સમ અને વિષમપાદનું માની લીધેલું એકસરખાપણું કોઈપણ રીતે તદ્દન સંપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમાં બીજા ગણની રજૂઆતમાં નોંધપાત્ર તફાવત છે. બન્ને પાદોમાં એનું મૂળ સ્વરૂપ ⏑ – ⏑ એ પ્રમાણે છે.

તદુપરાંત વિષમપાદમાં આપણને અનેકવાર ⏑ ⏑ – અને બે વખત – – મળે છે. અને સમપાદમાં ક્યારે ય ⏑ ˘ – નથી મળતાં પણ સાત વખત ⏑ · ⏑ ⏑ ⏑ એટલે કે પહેલા ગણ પછી યતિવાળો ન ગણ જે જ ગણનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે. આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સંપૂર્ણ આંકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે.

	વિષમ	સમ
⏑ – ⏑	૮૯	૯૭
⏑ ˘ –	૧૨	૧ (૨·૪^{b})
– –	૨	—
⏑ · ⏑ ⏑ ⏑	૧	૭
અનિયમિત	૨ (⏑ ⏑ ⏑, જુઓ ઉપર)	૧ (૨·૧૬^{b})

પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણમાં જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો ભેદ ઉપર બતાવેલા સ્થળોમાં છે, કારણકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણો અને પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણો એક સરખા છે.

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમાં – – વધુ માનીતા છે. કોઈ કોઈવાર તેને બદલે ⏑ ⏑ – વપરાયા છે. બાકીના સ્વરૂપો કાં તો સ્વીકારાયાં નથી અથવા એટલાં ઓછાં છે કે ગ્રન્થની શુદ્ધતા માટે શંકા ઉત્પન્ન કરતાં નથી.

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાંચમો ગણ	સાતમો ગણ
– –	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
⏑ ⏑ –	૩૯	૩૦	૩૬	૨૦
– ⏑ ⏑	૧	૩	૧	૧
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ઘણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ ગ્રન્થના પાઠોની ભ્રષ્ટતાને લીધે છે. ૧·૪^{a}; ૧·૬^{a} અને ૨·૩^{a}માં ૫મો ગણ ખામીવાળો (– ⏑) છે; પહેલા બે સ્થળોમાં पासाणि ને पासाणी એમ કદાચ વાંચવું જોઈએ. ૧·૩^{a} ખરેખર ભ્રષ્ટ છે. (જુઓ ટિપ્પણ). ૧·૭^{a}ના અન્તે ⏑ – ⏑ / ⏑ – ⏑ (....कहाही) આવે છે. ૨·૪^{b}માં છટ્ઠો ગણ ⏑ ⏑ – છે, જે ઘણો જ શંકાસ્પદ છે. અને ૨·૧૬^{b} તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે ગ્રન્થની શુદ્ધિ શંકાને પાત્ર છે.

ग्रन्थ

(१)

जे मायरं च पियरं च; विप्पजहाइ पुव्वसंजोगं ।
"एगेँ सहिए चरिस्सामि; आरयमेहुणो विवित्तेसी" ॥ १ ॥
सुहुमेणँ तं परक्कम्म; छन्नपएण इत्थिओ मंदा ।
उवायँ ताओँ जाणिँसु; जह लिस्संति भिक्खुणो एगे ॥ २ ॥
पासे भिसं निसीयंति; अभिक्खणं पोसवत्थँ परिहिंति ।
कायं अहे वि दंसंति; बाहुमुद्धट्टु कक्खम् अणुव्वए ॥ ३ ॥
सयणाऽऽसणेहिँ जोगेहिँ; इत्थिओ एगया निमंतेंति ।
एयाणि चेव से जाणे; पासाणि विरूव-रूवाणि ॥ ४ ॥
नो तासु चक्खु संधेज्जा; नो वि य साहसं समभिजाणे ।
नो सद्धियं पि विहरेज्जा; एवमप्पा सुरक्खिओ होइ ॥ ५ ॥
आमन्तिय–उस्सवियं वा; भिक्खुं आयसा निमंतेंति ।
एयाणि चेव से जाणे; सद्दाणि विरूव-रूवाणि ॥ ६ ॥
मणबंधणेहिँ णेगेहिँ; कलुणविणीयम् उवगसित्ताणं ।
अदु मंजुलाइँ भासंति; आणवयंति भिन्न-कहाहिँ ॥ ७ ॥
सीहं जहा व कुणिमेणँ; निब्भयम् एगचरं ति पासेणँ ।
एव्-इत्थियाओ बंधंति; संवुडं एगईयम् अणगारं ॥ ८ ॥

ભાષાંતર

"જેને માટે મૈથુન બંધ થયું છે એવો અને એકાંતની ઇચ્છાવાળો હું એકલો, સિદ્ધ (થઈ ને) ફરીશ" (એમ વિચાર કરીને) જે માતા, પિતા અને પૂર્વ(કુટુંબ)ના સંબંધોને છોડી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પાસે મીઠાબોલી સ્ત્રીઓ કપટપૂર્ણ અને ચોરપગલે આવે છે. તેઓ (એવા) ઉપાયને જાણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપસી જાય. (૧–૨)

તેઓ એકદમ પાસે (અડોઅડ) બેસે છે; વારંવાર પુરુષોનાં વસ્ત્રો પહેરે છે; શરીરનો નીચેનો ભાગ બતાવે છે અને હાથ ઊંચો કરતાં બગલ... (૩)

કોઈકવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમંત્રે છે. તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગંદા (ભયંકર) પ્રકારના પાશ સમજવા. (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)માં નજર જોડવી નહિ, અને તેમના સાહસમાં સંમતિ પણ આપવી નહિ; તેમની સાથે ફરવું પણ નહિ. આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે. (૫)

આમંત્રણ આપીને કે ખુશામત કરીને તેઓ ભિક્ષુને પોતાની જાત સોંપે છે. આ (આમંત્રણ કે ખુશામતના) શબ્દોને તેણે ગંદા (ભયંકર) પાશ સમજવા. (૬)

અથવા મનને બાંધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પાસે જઈ ને મીઠાં (વચનો) બોલે છે (અને) જાતજાતની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે. (૭)

અને પછી રથકાર જેમ નેમિને (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નમાવે છે. પાશથી બંધાયેલા હરણની માફક તે (છૂટવા) ફાંફાં મારે છે પણ તેમાંથી છૂટતો નથી. (૯)

अह तत्थ पुणो नमयंती; रहकारो व नेमिम् अणुपुव्वं ।
बद्धे मिए व पासेणँ; फंदंते न मुच्चए ताहे ॥ ९ ॥

अह सेऽणुतप्पई पच्छा; भोच्चा पायसं व विस-मिस्सं ।
एवं विवेगम् आदाय; संवासो न कप्पए दविए ॥ १० ॥

तम्हा उ वज्जए इत्थी; विस–लित्तं व कंटकं नच्चा ।
ओए कुलाण वस-वत्ती–; आघाए न से वि निग्गंथे ॥ ११ ॥

जे एयम् उंछम् अणु गिद्धा; अन्नयरा हु ते कुसीलाणं ।
सुतवस्सिए वि से भिक्खू; नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीसु ॥ १२ ॥

अवि धूयराहि सुण्हाहिँ; धाइहिँ अदुव दासीहिँ ।
महईहि वा कुमारीहिँ; संथवँ से न कुज्ज अणगारे ॥ १३ ॥

अदु नाइणं च सुहिणं वा; अप्पियं दट्ठु एगया होइ ।
"गिद्धा, सत्ता कामेहिँ!; रक्खण-पोसणे मणुस्सोऽसि!" ॥ १४ ॥

समणं पि दट्ठू-उदासीणं; तत्थ वि ताव एगे कुप्पंति ।
अदु भोयणेहिँ नत्थेहिँ; इत्थी-दोस-संकिणो होन्ति ॥ १५ ॥

અથવા નિર્ભય અને એકલા ફરનાર સિંહને જેમ મરેલા પશુવડે (લોકો બાંધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સંયમી અને એકલા ફરનાર સાધુને પાશવડે બાંધે છે. (૮)

પછી વિષમિશ્રિત દૂધપાક ખાઈને (જેમ કોઈ પસ્તાય) તેમ તે પાછળથી પસ્તાય છે. એ રીતે એકાંત સ્વીકારીને સાધુને (?) માટે (કુટુંબ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી. (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિષથી ખરડાયેલા કાંટા જેવી જાણીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ. જે ઓજસ્વી છતાં કુટુંબને વશવર્તી રહેનાર છે તે પણ નિર્ગ્રંથ કહેવાતો નથી. (૧૧)

જેઓ આવી ભિક્ષાના લોભી હોય છે તેઓ કુશીલો (ખરાબ ચારિત્ર્યવાળા) પૈકીના જ કેટલાક છે. ઉત્તમ તપ કરનારા ભિક્ષુએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ફરવું નહિ. (૧૨)

અનાગાર (ઘરરહિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રીઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉંમરની કે કુંવારીઓ સાથે પરિચય ન કરવો. (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે ભળતો જોઈને) સગાંવહાલાં તથા મિત્રોને પણ કોઈકવાર માઠું લાગે છે* (અને કહે છે કે–) હે લોભી, વાસનાઓમાં આસક્ત! તું ય (સામાન્ય) માણસ છે—જો તું (સ્ત્રીઓનું રક્ષણ અને પોષણ કરે તો. (૧૪)

ઉદાસીન શ્રમણને પણ જોઈને કેટલાક તેના પર ગુસ્સે થાય છે. અથવા (સાધુને) ભોજન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમાં (ચારિત્ર્ય) દોષની શંકા કરે છે. (૧૫)

---

* 'અને ન ગમતું જોઈને સગાંવહાલાં કે મિત્રોને પણ એકાદ વખત (મનમાં વિચાર) થઈ આવે છે.'—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુસંગત લાગે છે.

— અનુવાદક

“कुव्वंति संथवं ताहिँ; पब्भट्ठा समाहि-जोगेहिँ ।”
तम्हा समणा न समेंति; आय-हियाएँ संनिसेज्जाओ ॥ १६ ॥

बहवे गिहाइँ अवहट्टु; मिस्सीभावं पत्थुया एगे ।
धुव-मग्गम् एव पवयंति–; वाया वीरियं कुसीलाणं ! ॥ १७ ॥

सुद्धं रवई परिसाए; अह रहस्सम्मि दुक्कडं करेइ ।
जाणंति णं तहावि विया; “माइल्ले महासढेऽयं” ति ॥ १८ ॥

सयँ दुक्कडं च नो वयइ; आइट्ठो वि प्पकत्थई बाले ।
“वेयाऽणुवीइ मा कासी”; चोइज्जंतो गिलाइ से भुज्जो ॥ १९ ॥

उसिया वि इत्थि-पोसेसु; पुरिसा इत्थि-वेय-खेदन्ना ।
पण्णा-समन्निया वृ-एगे; नारीणं वसं वसं उवकसंति ॥ २० ॥

अवि हत्थ-पाद-छेज्जाइँ; अदुवा वद्ध-मंस-उक्कंते ।
अवि तेयसाऽभितवणाइँ; तच्छिय खार-सिंचणाइं च ॥ २१ ॥

अदु कण्ण-नास-छेज्जाइँ; कंठ-च्छेदणं तितिक्खंति ।
इइ एत्थ पाव-संतत्ता; न य बेंति “पुणो न काहं” ति ॥ २२ ॥

“સમાધિયોગથી ભ્રષ્ટ થઈને તેઓ તે(સ્ત્રી)ઓ સાથે પરિચય કરે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના ભલા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી. (૧૬)

ઘણા ઘરોમાં જાય છે (?), કેટલાક મૈથુનનું સેવન કરે છે (અને છતાં) ધ્રુવમાર્ગની વાતો કરે છે. વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર છે*. (૧૭)

પરિષદોમાં પવિત્ર (શબ્દોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાંતમાં દુષ્કૃત્યો કરે છે. છતાં ય ડાહ્યા માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “આ ધુતારો અને મહાન શઠ છે” (૧૮)

અને જાતે (પોતાનું) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામાં આવે છે ત્યારે એ નાદાન બણગાં ફૂંકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામાં આવે છે કે “સ્ત્રી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ” ત્યારે ખૂબ ગ્લાનિ પામે છે. (૧૯)

સ્ત્રીઓનું પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ—અને પ્રજ્ઞાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ થઈ જાય છે. (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માંસ ઊતરડી નાખવું, અગ્નિમાં તપાવવું અને ઘામાં ક્ષારનું સિંચવું. (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (સ્ત્રીઓ) સહન કરે છે છતાં—અહીં (આ લોકમાં) પાપથી દુઃખી થવા છતાં—“હું ફરી નહિ કરું” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી. (૨૨)

---

* વધારે સારો અર્થ :
ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર વાણીમાં હોય છે. (સરખાવો : वाचि वीर्यं द्विजानाम् ।)

— અનુવાદક

एवं पि ता वदित्ताणं; अदुवा कम्मुणा अवकरेंति ।
सुयम् एयम् एवम् एगेसिं; इत्थी-वेदे वि हु सुयक्खायं ॥ २३ ॥

अन्नं मणेण चिंतेंति; वाया अन्नं च, कम्मुणा अन्नं ।
तम्हा न सद्दहे भिक्खू; बहु-मायाओ˘ इत्थिओ नच्चा ॥ २४ ॥

जुवई समणं बूया वि :; " चित्त्-अलंकारगाणि परिहित्ता ।
विरया चरिस्स्-अहं लूहं; धम्मम् आइक्ख णे, भयंतारो" ॥ २५ ॥

अदु साविया-पवाएणँ :; " अंसि साहम्मिणी य समणाणं । "
जउ-कुंभे जहा उवज्जोई संवासे विदू वि सीएज्जा ॥ २६ ॥

जउ-कुंभे˘ जोइ–उवगूढे; आसुऽभितत्ते नासम् उवयाइ ।
एव्-इत्थियाहि˘ अणगारा; संवासेण नासम् उवयंति ॥ २७ ॥

कुव्वंति पावगं कम्मं; पुट्ठा व्-एगे˘ एवम् आहंसु– ।
नोऽहं करेमि पावं ति; " अंके–साहुणी मम्-एस " त्ति ॥ २८ ॥

बालस्स मंदयं बिइयं; जम् अवकडं अवजाणई भुज्जो ।
दुगुणं करेइ से पावं; पूयण–कामए विस्-अन्नेसी ॥ २९ ॥

संलोकणिज्जम् अणगारं; आय-गयं निमंतणेणाऽऽहु ।
" वत्थं व, ताय! पायं वा; अन्नं पाणगं पडिग्गाहे! " ॥ ३० ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કહીને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનું આચરણ કરશે. સ્ત્રીવેદમાં જે ખરેખર કહેવાયું છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાંભળ્યું છે. (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે; માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી જાણીને ભિક્ષુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ. (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે : "જાતજાતના અલંકારોનો ત્યાગ કરીને હું સંસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનું આચરણ કરીશ, હે ભદંત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો" (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે "હું શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનું આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે). (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામાં આવેલ લાખના ઘડાની માફક નાશ પામશે. (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ઘડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે. (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૂછવામાં આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : "હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામાં સૂતી છે" (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્કૃત્યને વારંવાર નકારે છે. આ રીતે બેવડું પાપ કરે છે. માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ઇચ્છે છે. (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતાં (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે : "હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનું ગ્રહણ કરો. (૩૦)

नीवारम् एव भुञ्जेज्जा;   नो इच्छे अगारम् आगंतुं ।
बद्धे विसय-पासेहिँ;   मोहम् आवज्जई पुणो मंदे   ॥ ३१ ॥

(આ પ્રલોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (ડુક્કરોને લાલચમાં નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજવા*. ઘરમાં આવવાની ઇચ્છા કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિષયોના પાશમાં બંધાયેલો તે નાદાન ફરીથી મોહમાં પડશે. (૩૧)

---

* “ તેણે નીવાર જ ખાવા ” (भुञ्झेज्जा = भुञ्जीत) એટલે કે જંગલમાં જ રહેવાનું પસંદ કરવું.

— અનુવાદક

(२)

ओए सया न रज्जेज्जा;   भोगकामी पुणो विरज्जेज्जा ।
भोगे समणाण सुणेह;   जह भुंजंति भिक्खुणो एगे   ॥ १ ॥

अह तं तु भेदम् आवन्नं;   मुच्छियं भिक्खुं काम-म्-ऐवट्टम् ।
पलिभिंदियाणँ तो पच्छा;   पाद्-उद्धट्टु मुद्धि पहणंति   ॥ २ ॥

“जइ केसियाएँ माअएँ;   भिक्खू, नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीए ।
केसाणि व्-अहं लुंचिस्सं;   न्-अन्नत्थ मए चरेज्जासि”   ॥ ३ ॥

अह णं से˘ होइ उवलद्धे;   तो पेसंति तहारूवेहिं ।
“अलाउ-च्छेदँ पाहेहि;   वग्गु-फलाइँ आहराहि” त्ति   ॥ ४ ॥

“दारूणि साग-पागाए;   पज्जोओ वा भविस्सई राओ ।
पायाणि मे रयावेहि;   एहि य ता, मे पिट्ठम् उम्मद्दे   ॥ ५ ॥

ભાષાંતર

મક્કમ (સાધુએ) ક્યારેય પ્રેમમાં પડવું નહિ; જો એને (વિષય) ભોગની કામના થાય તો એણે ફરીથી વૈરાગ્ય કેળવવો. શ્રમણોના ભોગો સાંભળો જેથી (સમજાય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો ભોગવે છે. (૧)

વાસનાથી ઘેરાયેલો કોઈ મૂર્ખ સાધુ જ્યારે (નિયમ) ભંગ કરે છે ત્યારે સ્ત્રી એને પછી ઠપકો આપે છે અને પગ ઊંચકીને માથા પર લાત મારે છે. (૨)

“ જો (માથે) વાળ હોવાને કારણે મુજ સ્ત્રી સાથે તું નહિ રહે તો હું મારા વાળનો લોચ કરીશ; પણ મારા સિવાય બીજે ક્યાંય તું રહી શકીશ નહિ. ” (૩)

પછી જ્યારે એ હાથમાં આવી જાય છે ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોકલે છે :
“ તુમડું કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ; સુંદર ફળો આણી આપ. ” (૪)

“ શાકભાજી રાંધવા માટે અથવા રાત્રે પ્રકાશ માટે લાકડાં લઈ આવ; મારા પગ રંગી આપ. આવ જરા મારો બરડો ચોળી આપ. ” (૫)

वत्थाणि मे॑ पडिलेहेहि; अन्नं पाणं च आहराहि" त्ति ।
"गंधं च रओहरणं च; कासवगं च समणुजाणाहि" ॥ ६ ॥

अदु "अंजणिं अलंकारं; कुक्कययं च मे पयच्छाहि ।
लोद्धं च लोद्ध-कुसुमं च; वेणु-पलासियं च गुलियं च ॥ ७ ॥

कुट्ठं तगरं अगरुं च; संपिट्ठं समं उसीरेणँ ।
तेल्लं मुहाऽभिलिंगाय; वेणु-फलाइँ सन्निधाणाए ॥ ८ ॥

नंदीचुण्णगाइँ पहराहि; छत्तोवाणहं च जाणाहि ।
सत्थं च सूव-छेज्जाए; आणीलं वत्थयं रयावेहि ॥ ९ ॥

सुफणिं च साग-पागाए; आमलगाइँ उदगहरणं च ।
तिल-करणिम्, अंजन-सलागं; घिंसु-विहूणयं विजाणेहि ॥ १० ॥

संदासगं च फणिहं च; सीहलि-पासगं च आणाहि ।
आदंसगं पयच्छाहि; दंत-पक्खालणं पवेसाहि ॥ ११ ॥

पूगाफल-तंबोलं च; सूई-सुत्तगं च जाणाहि ।
कोसं च मोय-मेहाए; सुप्प्-उक्खलगं च खारगलणं च ॥ १२ ॥

"મારાં વસ્ત્રોની કાળજી રાખ; ખોરાક અને પાણી, સુગંધિ દ્રવ્યો અને (સાફસફી માટે) પીંછી લાવી આપ; અને મને હજામ પાસે જવા દે." (૬)

અથવા "મને મેંશની ડબ્બી, અલંકારો, વીણા (?) (કંકાવટી ?) લોધ્રનો પાવડર અને લોધ્રફૂલ, વેણુપલાસિકા અને ગોળી લાવી આપ." (૭)

"કુષ્ઠ, તગર(–ભૂકી) અને વાળાની સાથે પીસેલું અગરુ, મોંઢે લગાડવા માટે તેલ, અને આ બધી (વસ્તુઓ) મૂકવા માટે વાંસનાં નાનાં ટેબલ લાવી આપ." (૮)

"મને ઓઠ રંગવાનો પાવડર, છત્રી, જોડા, અને શાક સમારવાની છરી લાવી આપ. મારાં વસ્ત્રોને ભૂરાં રંગી આપ." (૯)[1]

"શાકભાજી રાંધવાનું વાસણ, આમળાં, પાણી ભરવાનાં વાસણો, ચાંલ્લો કરવાની સળી, મેંશ આંજવાની સળી અને પંખો લાવી આપ." (૧૦)

"(વાળ ખેંચી કાઢવા માટે) ચીપીઓ[2], કાંસકો અને વાળ બાંધવાની રીબન લાવી આપ. અરીસો લાવ અને દાંત-ખોતરણી આણી આપ." (૧૧)

"સોપારી અને પાન તથા સોય–દોરો લાવી આપ. પેશાબ કરવાનું વાસણ, સુપડું અને ઊખળ અને ખારો ગાળવાનું વાસણ લાવી આપ." (૧૨)

---

[1] "ગળી કરી આપ" ગળી કરવાનો રિવાજ તે સમયે હશે ખરો ? —અનુવાદક

[2] રાંધવામાં વપરાતી 'સાણસી' એવો અર્થ પણ યોગ્ય લાગે છે. —અનુવાદક

वंदालगं च करगं च;   वच्चघरं च, आउसो॑, खणाहि ।
सरपादगं च जायाए;   गोरहगं च सामणेराए   ॥ १३ ॥

घडिगं च स-डिंडिमयं च;   चेल-गोलं कुमार-भूयाए ।
वासं समभियावन्नं;   आवसहं च जाण भत्तं च   ॥ १४ ॥

आसंदियं च नव-सुत्तं;   पाउल्लाइँ संकम्-अट्ठाए ।"
अदु पुत्त-दोहल्-अत्थाए;   आणप्पा हवंति दासा व   ॥ १५ ॥

"जाए फले समुप्पन्ने;   गेण्हसु वा णं अहवा जहाहि" ।
अह पुत्त-पोसिणो एगे;   भार-वहा हवंति उट्टा व   ॥ १६ ॥

राओ वि उट्ठिया संता;   दारगं संठवंति धाई व ।
सुहिरीमणा वि ते संता;   वत्थ-धोवा हवंति हंसा व   ॥ १७ ॥

एवं बहूहिँ कय-पुव्वं;   भोग्-अत्थाएँ जेऽभियावन्ना ।
दासे मिए व पेसे वा;   पसु-भूए व से न वा केई   ॥ १८ ॥

एयं खु तासु वेन्नप्पं;   संवासं संथवं च वज्जेज्जा ।
तज्-जाइया इमे कामा;   वज्ज-करा य एवम् अक्खाया   ॥ १९ ॥

"(પૂજા માટે) તામ્રપાત્ર અને કરવડો લાવી આપ. મહેરબાન! દટ્ટણ જાજરુ ખોદ. (આપણા) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનકડા શ્રમણ માટે બળદગાડું લાવ." (૧૩)

"નાનકડી ડોલ, નગારું[3] અને ચીંથરાનો દડો આપણા કુંવરસાહેબ માટે લાવ. વર્ષાઋતુ આવી રહી છે; મકાનની અને અનાજની તપાસ કર." (૧૪)

"ખુરશીને નવી પાટી લગાડ[4], ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ." વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના દોહદની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની માફક હુકમ કરવામાં આવે છે : (૧૫)

"(આપણા જીવનના) ફળરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે. હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પાસે) છોડી દે." હવે કેટલાક પુત્રનું પોષણ કરે છે. તેઓ ઊંટની માફક ભાર વહે છે. (૧૬)

રાત્રે પણ ઊઠીને ધાઈની માફક છોકરાને ઊંઘાડે છે. ખૂબ શરમ આવવા છતાં તેઓ ધોબીની માફક લૂગડાં ધુએ છે. (૧૭)

ભોગ ભોગવતા જે ઉપાધિમાં પડ્યા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કર્યું છે. એવા લોકો ગુલામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જાનવર જેવા કે પછી કંઈ જ નહિ એવા હોય છે. (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈતરું, સહવાસ અને પરિચય (એ બધાંનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ. (કારણકે) એમ કહેવાય છે કે આ બધી વાસનાઓ એમનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્જ્ય કર્મ કરાવે છે. (૧૯)

---

[3] ઘટ્ટિગ = વગાડવાની ઘડિયાળ, અને ડિંડિમ = એને વગાડવાનો દાંડીઓ (નાની મોગરી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે. —અનુવાદક

[4] અક્ષરશ :—"નવી પાટીવાળી ખુરશી લાવ." —અનુવાદક

" एयं भयं, न सेयाय "; इइ से अप्पगं निरुंभित्ता ।
नो इत्थी, नो पसुं भिक्खू; नो सयँ पाणिणा निलिज्जेज्जा ॥ २० ॥

सुविसुद्ध-लेसे˘ मेहावी; पर-किरियं च वज्जए णाणी ।
मणसा वयसा काएणँ; सव्व-फासे सहेज्ज अणगारे ॥ २१ ॥

इच्च्-एवम् आहु से **वीरे**; धुय-राए धुय-मोहे˘ से भिक्खू ।
तम्हा अज्झत्त-विसुद्धे; आमोक्खाए परिव्वएज्जासि, त्ति बेमि ॥ २२ ॥

"આ ભય છે અને એ કલ્યાણકારી નથી" એમ માનીને પોતાની જાતને કાબૂમાં રાખીને, સાધુએ સ્ત્રીને કે (સ્ત્રીજાતીય) પશુને કે પોતાની જાતને હાથથી અડકવું નહિ. (૨૦)

અત્યન્ત વિશુદ્ધ ચારિત્ર્યવાળા, બુદ્ધિમાન અને જ્ઞાની એવા એણે પારકાંના કામો વર્જ્ય કરવાં. અને મન, વચન અને કર્મથી બધા પાશો સહન કરવા. (૨૧)

જેણે રાગ અને મોહ છોડી દીધા છે એવા (મહા) વીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યું છે. તેથી તમે (પણ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતાં સુધી પવિત્ર આત્માવાળા થઈને ફરો. આ પ્રમાણે હું કહું છું. (૨૨)

Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

1b ०जहाय टी०, वै०, है०, (चू० : ' विप्रधाय ').
d विवित्तेसु टी० (पाठ ०त्तेसी) वै०, है० (०त्तेसी अ० ई०).

2a परिक्कम्म टी० (पण टीका—पराक्रम्य) वै०, है०
परिक्कम्मा ई०
b इत्थीओ है०
c उव्वायं पि ताउ (मुद्रणदोष–ताड) जाणंसु : टी०, वै०; उवायं पि ताउ जागंसु : है०; (जाणिंसु अ० ई०) जाणंति ता उवायं च : चू० (टी० अने वै०ना उव्वायं ! अने अनपेक्षित अद्यतनरूप जाणिंसु ए बे पाठोने छंद अने व्याकरणनी दृष्टिए व्यवस्थित करवानो चोक्खो प्रयत्न)
d जहा : टी०, वै०, है०, चू०

3c अधिविदंसेंति : चू०
d बाहू उ° : टी०, वै०, है०
बाहु उ° : चू० ; बाहुद्ध° : ई० (बाहुमु° : अ०).
अमुव्वजे : टी०; अणुव्वजे : है०

4b इत्थीओ : है०; इत्थी चू०
निमंतंति : टी०, है०, (°तेंति : चू०).

5a तासि : चू०
b (समनुजानीयात् : चू०).
c सहियं : टी०, वै०, है०; सज्झियं : चू० (सद्धियं : अ० ई०).
d अप्पा रक्खित्तु सेउ : चू०

6a उरसविया भि° : टी०, वै०, °य भि° : है० (उरसवियं वा अ० ई०); ओसवियं वा अने ओसवियाणं : चू०
b निमंतंति : टी०, है०, °तेंति चू०
c जाणि : चू०

7d आणवायंति : હૈ૦ आमतितेनं : અ૦

8a जहा च : હૈ૦ एवंत्थियाउ : ઈ૦ एवंत्थियाओ : હૈ૦ एवित्थिया ચૂ૦ एगतियं : ટી૦, હૈ૦, एगइयं વૈ૦

9a नमयंति : હૈ૦, ચૂ૦
  b णेमि आणुपुव्वीए : ટી૦, વૈ૦, णेमि अणुपुव्वी : અ૦, હૈ૦
  c बद्धो : વૈ૦ फंदंते वि : ટી૦ વૈ૦, હૈ૦, मुच्चती : અ૦; ताहि : હૈ૦

10a °तप्पइ : ટી૦, હૈ૦ स णुतप्पती : ચૂ૦
  c विवागम् अणिस्सा·········विवेग इति चेत् भवति·········एवं विवेगम् आतात : ચૂ૦; आयाय : વૈ૦
  d न वि क° : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦; न क° : અ૦ ઈ૦, संवासो न कल्पते : ચૂ૦

11b °लित्तं च : હૈ૦ .
  c ओये : ચૂ૦; उए : હૈ૦; कुलाणि : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦
  d आघाते : ટી૦, હૈ૦, °ति : ચૂ૦

12a एयम् उंछं : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ एवम् इच्छं : ચૂ૦ अन्नयरा होंति कु° : વૈ૦ अन्नयरा हुंति कु° : ટી૦, હૈ૦ अण्णयरा उ ते कु° : ચૂ૦
  d विहरे सह° : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦

13a °राहिं : ચૂ૦
  b धातीहिं : ટી૦, હૈ૦
  c महतीहि : ટી૦, હૈ૦; महल्लीहिं : ચૂ૦
  d से ने : અ૦, ઈ૦

14a णाईणं : હૈ૦; अउ नातीणं च सुहीणं च : ચૂ૦ सुहीणं वा : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
  b एगता होति : ટી૦; होंति : હૈ૦

15a पि : અ૦માં નથી. ચૂ૦ પાઠ : उदासीणिं.
  c अदुवा : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦; अह वा : અ૦ (ચૂ૦ अदु भो°).
  d °दोसं सं° : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ (दोससं° : ચૂ૦).

16cd ચૂ૦ ટી૦નો પાઠ : तम्हा समणा उ जहाहि अहिताओ सन्निसेज्जाओ.
  d संनिसेज्जाए : અ૦ ઈ૦

17a गिहाणि ચૂ૦
  b (पत्थुया एगे : અ૦, ઈ૦), पत्थुया य एगे : ટી૦, વૈ૦; पत्थुया (पणता) य एगे : હૈ૦; पण्णता : સા૦ पण्हया : ચૂ૦.
  c एव भासिंसु: ચૂ૦

18a रवति: ટી૦, વૈ૦, ચૂ૦
  b रहसम्मि: ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦; करेंति: ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ कुणाति: અ૦ करेंति અને करेइ त्ति: ચૂ૦
  c तहाविहा : ટી૦, °विया : ઈ૦ હૈ૦; °विदा : અ૦; °विऊ : વૈ૦, °वेता ("तथा वेदा जानन्ति") : ચૂ૦. ટી૦, અ૦ અને ઈ૦ ટીકામાં 'तथाविदस्'ને બદલે 'तथावेदास्' પાઠ આપે છે.

19a न वयइ : વૈ૦; न वदति : ટી૦, હૈ૦; सय दुक्करं अवदते : ચૂ૦
  b वि पक° : વૈ૦; वि पकत्थति: ટી૦, હૈ૦
  c वेदानुवीयी : ચૂ૦

20a ओसिया : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ (उसिया : અ૦ ઈ૦) उसिता......पोसेहिं : ચૂ૦
  b खेयन्ना : વૈ૦, હૈ૦
  d उवणामिंति : ચૂ૦

21a अदु हत्थ° ચૂ૦ पायछेयाए : વૈ૦; छेद्दाए : ટી૦; च्छेदाय : હૈ૦
c अउ ते° : ચૂ૦ °हितवणाइं : અ૦ °भितावणाणि : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
d भत्थिय खा° : હૈ૦; °णाई य : વૈ૦

22a °नासछेयं : વૈ૦; °णासच्छेदं : ટી૦, હૈ૦; °नासियाछेज्जं : અ૦; णासच्छेज्जं : ઈ૦
b तितिक्खंती : ટી૦; तिइक्खंती : વૈ૦
c इति : ટી૦, ચૂ૦, હૈ૦માં અભાવ.
d न वेंति : વૈ૦; काहिंति : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦

23a एयं········वइत्ताणं : વૈ૦
b अह पुण कम्मुणा : ચૂ૦
c सुयमेवं : ચૂ૦ सुतम् एतम् एवम् : ટી૦, હૈ૦
d वेदे ति हु : ટી૦, હૈ૦; वेय त्ति हु : વૈ૦; वेदे वि हु : અ૦; वेदे वे हु : ઈ૦

24a चिंतेति : ટી૦, હૈ૦
b अन्नं वायाइ : અ૦

25a वूया य : અ૦; °याओ : ઈ૦
b °कारवत्थगाणि : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
c रुक्खं : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦; लूड : ઈ૦ मोणं : અ૦ (लूहं : ચૂ૦)

26a पवादेण : ચૂ૦
b अहम् अंसि : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
d विऊ वि : વૈ૦

27d नासणम् उवेंति : અ૦

28b आहिंसु : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ (ચૂ૦ : आहंस्युरिति)
c नाहं : ચૂ૦

29a बितियं : ચૂ૦; बीयं : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
b जं च कडं अ° : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦
c. °कामो : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ (°कामए : અ૦ ઈ૦).

30b °तणेणाहंसु ટી૦, વૈ૦, હૈ૦; आहंसु त्ति आहु : ચૂ૦
c वट्ठं च ताइ : ટી૦, વૈ૦; च ताय : હૈ૦; च ताति पातं : ચૂ૦

31a एवं : ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ (एव : ચૂ૦).
b अगारम् आगंतुं इति अगारत्वं अथवा आगारम् आवत्तं : ચૂ૦; अगारम् अवाट्टं ति पाठांतरसंभवः : સા૦
c विसयदामेहिं : ચૂ૦
d आवज्जति·········मंदो : ચૂ૦ आगच्छती : અ૦

(૨)

1a ચૂ૦; सदा...°ज्ज;
b ચૂ૦ : ज्ज;
c ચૂ૦ : भोगे सण्णाण.

2a અ૦ : तं दु; વૈ૦ : भेयं;
b ચૂ૦ : कामेसु अतिअट्टम्
c ચૂ૦ : °दियाण;
d ચૂ૦ : मुद्धाणि पहणाति

3a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : केसिया णं मए भि० (ચૂ૦ : केसियाए मए भि°); અ૦, ઈ૦ : केसिया मए
b ટી૦, વૈ૦ હૈ૦ : विहरे (ચૂ૦ : °रेज्ज)
c ટી૦ : केसाणवि ह; વૈ૦, હૈ૦ : केसाणवि हं; અ૦, ઈ૦; केसाणि वि हं; ચૂ૦: केसे वि अहं; અ૦, ઈ૦ : °चिसु.

4a હૈ૦ : स होइ; ટી૦ વૈ૦, હૈ૦ °लद्धो (ચૂ૦ : °द्धे).
b ચૂ૦ : ततो णं देसेति; અ૦ : पेसेति; ઈ૦ : पंसंति
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : च्छेदं; વૈ૦ : च्छेयं; d ચૂ૦ : °फलाणि

5a ચૂ૦ : दारुगाणि अण्णपाणा या;
b ચૂ૦ : °स्सति
c ટી૦, હૈ૦, ચૂ૦ : पाताणि य मे; વૈ૦ : पायाणि य मे
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : एहि ता मे पिट्ठ ओमद्दे; ચૂ૦ : एहि अतो मे पट्ठिं उम्माहे (અ૦, ઈ૦ : एहि य ता)

6a ટી૦, વૈ૦, ચૂ૦ : °णि य मे;
b ચૂ૦ : अण्णपाणं वा आहएहि, હૈ૦ : °णं आह;
c સા૦ : गंथं इति स्यात् पाठान्तरम्। ચૂ૦ : गंथं, गंधं બન્ને મળે છે; ચૂ૦ °रणं वा;
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : °वगं च मे स° (અ૦,: ઈ૦ : मे કાઢી નાખે છે.)

7a ચૂ૦ : अउ;
b સા૦ : कुक्कुइयं; અ૦ : कुक्कुहयं; ઈ૦ : कुक्कुकयं; ચૂ૦ : कुकुइम; ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ : च કાઢી નાખે છે;
c હૈ૦ : लोद्दं च लोद्द°;
d ચૂ૦ : वेलु°.

8a ચૂ૦ : कोट्ठं ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : तगरं च अगरुं; અ૦, ઈ૦, तगरं च अगरुं च (ચૂ૦ : तगरं अगरुं च)
b ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : सम्मं उ°; અ૦ : सह उ° (ચૂ૦ : समं उ°)
c વૈ૦ : मुहमिंजाए; ટી૦ હૈ૦ : मुहभिंजाए; અ૦ : मुहभिलिंगाए ઈ૦ : मुहसिलिंगाए; સા૦ : मुहभिंढलिजाए; ચૂ૦ : मुहभिलंगाय
d ચૂ૦ : वेलु°; વૈ૦ : संनिहाणाए

9a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ : पाहराहि; અ૦ : पहि° (ઈ૦ : पह°)
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : °च्छेज्जाए; ચૂ૦ : च्छेद्दाए
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : आणीलं च व°

10a ચૂ૦ : सुफणितं सागपाताए અને सूवपाताए
b ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : दगहारणं, ચૂ૦ : दगहरणी અને दगधारणी
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : तिलगकर°; ચૂ૦ : तिलकराणिम् अंजनिं स°
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : विंसु मे वि°, ચૂ૦ : विंसुरिति गिम्हासु मम……અ૦ : धिंसि.

11b અ૦ : आणाहि सांहलिपासगंच; ચૂ૦ : सेह° અને सीह°
c ચૂ૦ : आतंस°

12a ટી૦ હૈ૦ : पूयफलं तंबोलयं; વૈ૦ : पूग° °बोलयं; ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : च કાઢી નાખે છે (ચૂ૦ : पूयाफलतंबोलं च અને पूयाफलग्रहणात् …)
b ચૂ૦ : सूइं जाणाहि सुत्तगं;
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ : खारगालणं (ચૂ૦ : °गलणं); અ૦ : गोरगलणोए

13a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ : चंदा°; હું શુ૦ના કલ્પિત પાઠને અનુસરું છું.
c ટી૦, વૈ૦ : सरपायगं, હૈ૦ : सरपायं.

14a ચૂ૦ : घडिकम्मेहि° डिंडिमएणं;
c અ૦ : वासं समणाहिआव°; ચૂ૦ : वासं इमं समभिआ°
d ચૂ૦ : आवसइं जाणाहि भ°

15c ચૂ૦ : अउ; અ૦ : पुत्तरस डोह°;
d ટી૦, વૈ૦, હે૦ : दासा वा.

16b ઈ૦ : वा ण (ચૂ૦ : एस ते गेण्हाहि व छड्डेहि व णं)
c ટી૦ હે૦ : अहं पु°;
d ચૂ૦ : भारवाहो भवति उड्ढो व.

17c ટી૦ વૈ૦ હે૦ : सुहिराम°; ચૂ૦ : सुहिरि° (અ૦ ઈ૦ : सुहिरी°)

18a હે૦ : कएपु°; ચૂ૦ : कडपु°
c ટી૦ હે૦ : मिइव (અ૦ ઈ૦ : मिए व), ચૂ૦ : परसे वा
d ટી૦ હે૦ : भूतेव; ચૂ૦ : भूता.

19a ટી૦ વૈ૦ હે૦ : एवं खु (પરંતુ ટી૦ની ટીકામાં एतत् અને અ૦ ઈ૦ : एयं !) ચૂ૦ : एवं અને एयं; ટી૦ વૈ૦ હે૦ : विन्नप्पं, ચૂ૦ : तासि वेनद्धं અને वेणप्पं
b ટી૦ વૈ૦ હે૦ : संथवं संवासं
c ટી૦ વૈ૦ હે૦ : अक्खाए (પણ ટી૦ની ટીકામાં आख्याताः; અ૦, ઈ૦ : अक्खाया).

20a ચૂ૦ : भयण्ण;
c હે૦ ચૂ૦ : इत्थि;
d ટી૦ : सय

21a ચૂ૦ : °लेस्से;
d ટી૦ વૈ૦ હે૦ : फाससहे अण°

22b ટી૦ धुअरए धुअ°; વૈ૦ : धुयरए; હે૦ धूअरए धूअ° અ૦ : धूतरए
d ટી૦ વૈ૦ હે૦ : सुविमुक्के आमो; સા૦ : विहरे आमुक्खाए; હે૦ : परिव्वएज्जासि પછી કૌંસમાં विहरे आमुक्खाए ઉમેરે છે.

ટિપ્પણ (૧)

(યા૦: યાકોબી: શુ૦: શુબ્રિંગ)

1b પરંપરા પ્રમાણે विप्पजहाय એ સંબંધક ભૂતકૃદંત છે. તેથી 'जे'થી શરૂ થતા ગૌણ વાકયમાં મુખ્ય ક્રિયાપદ આવતું નથી. विप्पजहाइ (विप्रजहाति) એમ સુધારવાથી ક્રિયાપદ મળી જાય છે. य ની इ કરવી એ માત્ર જોડણીનો જ પ્રશ્ન છે.

c ટીકાકારો ફરમાવે છે (અને અનુવાદકો સ્વીકારે છે) કે सहिए નો અર્થ सहितो ज्ञान-दर्शन-चारित्रैः, स्वस्मै वा हितः स्वहितः (ચૂ૦ : सहितो णाणादीहिं; आत्मनो वा हितः स्वहितः)– એ પ્રમાણે કરે છે. પણ આ પ્રકારના વૈકલ્પિક વ્યાખ્યાનો એમની લાચારી સૂચવે છે. મારું સૂચન છે કે एगेऽसहिए (અથવા વધારે સારું–एग्-असहिए ?) એટલે કે असहितः એમ વાંચવું. આમ કરવાથી આગળ આવેલા एगे નો અર્થ સમર્થિત થાય છે. અને ગ્રન્થમાં સાધુને એકલા અને એકાંતમાં રહેવા માટે જે વારંવાર આગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બંધ બેસે છે. તા૦ ૧૧-૧-૬૫ના પત્રમાં પ્રૉ૦ આલ્સડૉર્ફ લખે છે કે ઉપરનું સૂચન 'सहिए = (अ) सहिए બરોબર નથી. શુબ્રિંગની માફક 'સિદ્ધ' એવો અર્થ કરવો. ચર્ચા માટે જુઓ : પ્રૉ૦ આલ્સડૉર્ફ उत्तर-ज्झाय studies, ઇન્ડો-ઇરાનિયન જર્નલ, ૬·૨, પૃ૦ ૧૨૧.

2b શીલાંક અને ચૂ૦ मंद ને તત્સમ ગણે છે (જે અર્થ નીચે આગળ મળે છે). યા૦ આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે: "ગમે તેવી મૂર્ખ હોય તો પણ સ્ત્રીઓ નિપુણ બહાનાઓ દ્વારા તેની પાસે જાય છે." પણ આ અર્થ સંતોષજનક નથી. આ અનુવાદને સુધારતાં શુ૦ मंदा નો અર્થ 'ખરાબ ઈરાદા'થી એમ કરે છે. मंदाનો અર્થ અહીં मन्द्रा થાય છે એમાં મને જરાય શંકા નથી. ટીકાકારોને આ શબ્દના પ્રાચીન (વૈદિક) અર્થની ખબર નહોતી. તેથી मन्द શબ્દના પ્રાચીન અર્થના અજ્ઞાનને લીધે–मन्द्रभाणिन् શબ્દનું પાલીમાં 'मंतभाणी' એવા ખોટો અનુવાદ થયો છે. (જુઓ લ્યુડર્સ : Urkanons § 167).
Bemerkungen über die sprache des buddhistischen

3a मिसं = ऊरूपपीडम् એવો શીલાંકનો અનુવાદ યોગ્ય છે. पोस (पौष – ઉત્સવ, રજા ?) નો અર્થ સંદિગ્ધ છે. ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવાં' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન છે. પ્રૉ૦ આલ્સડૉર્ફ એમના ૧૧–૧–૬૫ના પત્રમાં पोसनो વિશેષ ખુલાસો કરતાં જણાવે છે કે पोस = पुरुप. पोस શબ્દ અર્ધમાગધીમાં સચવાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાલી રૂપ છે. તે પાલીમાં સારો રીતે સમર્થિત થયેલું છે.

d (⏑ ⏑ ⏑ ⏑/⏑ ને બદલે ⏑ – ⏑ – એમ આવતો) છંદ બતાવે છે કે શ્લોકને અંતે પાઠ ખોટો છે તેથી સંતોષકારક અર્થ અશક્ય બને છે. [યા૦– જેથી તે તેમની પાછળ જાય (अणुव्वजे !) શુ૦–"(તેમના વસ્ત્ર) ખભા સુધી પડે છે.] બેલ્જિયમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડૉ૦ ડેલોય (Deleu) આ પાદને 'बाहुमुद्धट्टु कक्खमणुवीए એમ સમજી वीए = वीयइ (સં૦ व्यजति) એમ ઘટાવે છે. (પણ अणु સાથે આ રૂપ જાણીતું નથી). આનો અર્થ આમ થાય : "તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને બગલને પંખો નાખે છે." આમ છતાં મને अणुवीए એ રૂપ અસ્પષ્ટ જ રહે છે.

4d विरूव નો અર્થ પરંપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'જાતજાતના, ભાતભાતના' એવો છે. પણ આ જ પ્રકારની પંક્તિ 6 c-d માં આ જ પ્રમાણેનું ભાષાંતર અઘરું બને છે. જ્યારે पाइअ-सद्दमहण्णवोમાં આપેલા 'ખરાબ, કુત્સિત, વિરુદ્ધ, પ્રતિકૂલ' આ અર્થો ઉપરથી विरूप = "ગંદા, ખરાબ, ભયંકર" એવો અર્થ બંને સંદર્ભોમાં બરોબર ઘટશે. आयारंग ૨–૩–૮ જ્યાં વિહાર કરનારા સાધુ માટે વર્જ્ય કરવાના ભયંકર દેશોના વિશેષણ તરીકે विरूवरूवाणि વપરાયું છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે.

6a उस्सविया પાઠ સ્વીકારીશું તો બે સં૦ ભૂ૦ કૃદંતો થશે. પણ પરંપરા °वियम् પાઠની તરફેણમાં છે.

d सद्दाणि શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનું ઉપલક્ષણ છે (યા૦ ની પાદટીપ) એવું માનવાની જરાય જરૂર નથી.

7d ચૂ૦ : भेदकरी कथा भिन्नकथा; ટી૦ : भिन्नकथाभी रहस्यालापैर्मैथुनसम्बद्धैर्वचोभिः । આ બંને વ્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે. સંસ્કૃત भिन्न શબ્દનો અર્થ 'ખુલ્લા, વિસ્તૃત'. પાણીના સંદર્ભમાં "મુક્ત વહેણવાળું, ધસમસતું" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે. આ જાતનો અર્થ વાણીના વિશેષણ માટે તદ્દન અપ્રસ્તુત નહિ ગણાય.

आणवयंति નો અર્થ અલબત્ત आज्ञापयंति થાય. અને ચૂ૦, ટી૦ તથા યા૦ એ પ્રમાણે જ કરે છે. નવમા શ્લોકમાં રથકારની ઉપમા સાથે नमयंति નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શુ૦ એનો आनमयन्ति (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે.

8–9 આ બંને શ્લોકોનો ક્રમ મેં કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે. આનાથી ૭d માં આવેલા आणवयंतिનો ૯a માં આવેલા नमयंति સાથે સીધો સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાથે સાથે જાળમાં ફસાયેલા સિંહની ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે. તેથી ૮a માં આવેલા जहा व (= वा) નું સમર્થન થાય છે.

9b પ્રાકૃત अणुपुव्वं અને अणुपुव्वीएના જેવા સંસ્કૃતમાં પણ એ જ અર્થના अनुपूर्वम् અને आनुपूर्व्या એવા બે ક્રિયાવિશેષણો છે. પરંપરા છંદથી વિરુદ્ધ જઈ ને आणुपुव्वीए સ્વીકારે છે; જ્યારે છંદની દષ્ટિએ अणुपुव्वं નિઃસંદેહ વધુ બંધ બેસે છે. 'હૈ૦' અને 'અ૦'નો आणुपुव्वी પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અંશ જાળવતો લાગે છે.

8d एगचरं ति (= इति) ને °पि (= अपि) એમ સુધારવાનું પ્રલોભન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે. एगईय (છંદ માટે દીર્ઘ, પરંપરા : °इय) સરખાવો : પાલી—एकाकियो (થે૦ ગા૦ ૧,૫૪૧)

10c विवागमादाय આ પાઠ નિઃસંદેહ ભ્રષ્ટ છે. (યા૦ આ પાઠ સ્વીકારે છે—"પરિણામોનો વિચાર કરીને") પણ विवेग શબ્દનો પણ શુ૦ ખોટો અર્થ કરે છે. તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે. ચૂ૦ નો પાઠ विवागमणिस्सा (= अन्विष्य) એનો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે. ૧d માં આવેલા विवित्तेसीनું એ સમાંતરરૂપ છે. 'विवेग' પછીના પાઠમાં આવેલા संवासનું વિરુદ્ધાર્થક છે. સરખાવો : પાલી શ્લોક (થે૦ ગા૦ ૨૭ અને ૨૩૩) : दब्बं कुसं पोतकिलम् उसीरं मुंजपब्बजम् । उरसा पनुदहेस्सामि विवेकमनुब्रूहयम् ॥

d શુ૦ નું ભાષાંતર विकप्पए (પૃ૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે; પણ છંદ ભારપૂર્વક 'वि'નું દૂરીકરણ ઇચ્છે છે અને અ૦, ઈ૦, અને ચૂ૦માં એ દૂર કરાયો છે. दविए માં સપ્તમી (?) જરા શંકાપૂર્ણ છે. એનો ચોક્કસ અર્થ શકય નથી.

11c ओए (સરખાવો શુ૦ની આચારાંગની આવૃત્તિની શબ્દાનુક્રમણી) ને ચૂ૦ આ પ્રમાણે સમજાવે છે : ओओ नाम राग-दोष-रहितो; ટી૦ एकः असहायः सन्; ૨, ૧a માં ચૂ૦ પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવૃત્તિ કરે છે. અને ટી૦ આ વખતે એની સાથે સંમત થાય છે. સંસ્કૃતમાં ओजस् એવું વિશેષણ જાણવામાં નથી. પણ ओजीयस् અને ओजिष्ठ એવા તત્સમવાચક રૂપો ઉપરથી એનું અનુમાન કરવું જોઈએ. कुलाणिनो °ण એવો શુ૦નો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે.

d आघाए ચૂ૦, ટી૦ અને અનુવાદકો એને आख्याति એ પ્રમાણે ૩ પુ૦, એ૦, ૧૦ સમજાવે છે અને ‘ તે ઉપદેશ કરે છે ’ એવો અર્થ કરે છે. પણ ‘आख्या ’નો આવો અર્થ નથી. आघाए એટલે आख्यातः એમાં મને જરાય શંકા નથી.

12a अणु ને उंछम् એમ દ્વિતીયા સાથે જતું કર્મપ્રવચનીય સમજી ‘ अणु गिद्धा ’ એમ બે શબ્દો છૂટા લખવા એ જરૂરનું છે. યા૦ उञ्छ નો અર્થ “ પાપી (સંબંધ)” એવો કરે છે. અને શુ૦ ‘ કચરો ’ (નોંધ : “ આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે ”) એવો અર્થ કરે છે. પાલીમાં उञ्छाનો અર્થ જંગલમાં મુનિઓએ ભેગાં કરેલાં ફળ અને મૂળ એવો થાય છે. દા૦ ત૦, જાતક૦ IV પૃ૦ ૨૩ : उञ्छा-फला-फलेहि यापेंतो । જાતક૦ ૫૦૭,૧૮ : पण्णसालं करित्वान वनमुंछाय पाविसि થે૦ ગા૦ ૧, ૧૫૫ અને Pv. IV ૭માં उञ्छापत्तागते रतो (ભિક્ષાપાત્રમાં જે કંઈ આવે તેનાથી સંતોષી) એવું વચન છે. અને Pv પરની ટીકા અહીં એને उंछेन भिक्खाचारेण लद्धे पत्तगते आहारे रतो ” એ રીતે સમજાવે છે. આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ ‘ દાન ’ થાય છે. અને આયારાંગ ૨.૩.૧.૨ માં पिण्ड અથવા भिक्खा ના પર્યાય તરીકે વપરાયા છે. આ ફકરામાં અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અયોગ્ય ઠરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામાં આવી છે : नो सुलभे फासुए उंछे अहेसणिज्जे. યા૦ આનું “ જે સહેલાઇથી ન મેળવી શકાય...શુદ્ધ, સ્વીકાર્ય **દાન** ” એ પ્રમાણે સાચું ભાષાંતર કરે છે.

b ટી૦, વૈ૦, હૈ૦માં છંદની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ પાઠ; ચૂ૦માં શુદ્ધ; આ બંને પાઠો વચ્ચે છંદની દૃષ્ટિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે.

d પરંપરાએ સર્વાનુમતે સ્વીકારેલો ‘विहरे’ એ પાઠ છંદની દૃષ્ટિએ ખોટો છે. એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા જોઈએ. ત્યાં ચૂ૦ विहरेज्जा આપે છે. બંને પાઠમાં આવતો सहणं (सह णं ?) પાઠ શંકાસ્પદ રહે છે. ગમે તેમ ‘સાથે’ એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સપ્તમીની નહિ પણ તૃતીયાની આશા રાખી શકીએ. હવે ૨, ૩ b માં આવેલું इत्थीए આ બન્ને વિભક્તિ માટે ચાલી શકે તેવું છે. ૧, ૧૨ d માં આવેલા ‘इत्थीसु’ માટે લ્યુડર્સ (Bemerkungen über die sparche des buddh. Urkanons, § 220-225) કહે છે કે— પ્રાચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમાં સપ્તમી અને તૃતીયા બહુવચનના (બંનેમાં—हि અંતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સંસ્કૃતમાં—एहि અંતવાળા તૃતીયાના પ્રાચીન રૂપને ભૂલથી—एसु/एषु એવા સપ્તમીનાં રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે. इत्थीसु— જો માત્ર ભૂલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમજાવી શકાય. સરખાવો પિશેલનું વ્યાકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬. અહીં (તૃતીયાને સપ્તમીના અર્થમાં ઘટાવાનો) ઊલટો ગોટાળો નોંધ્યો છે.

13a શુ૦ “(ઘરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધૂઓ સાથે” એમ અનુવાદ કરે છે. અને નોંધ કરે છે કે “અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBE ૪૫. ૨૭૩) !” હું માનું છું કે શુ૦ ની નોંધ જેને લાગુ પડે છે અને ચૂ૦ ટી૦ સાથે સંમત છે એવું યા૦ નું ભાષાંતર તદ્દન સાચું હતું. ચૂ૦ “मातृभिर्भगिनीभिश्च नरस्यासम्भवो भवेत्। वलवानिन्द्रियग्रामः पण्डितोऽप्यत्र मुह्यते॥ આ શ્લોક ટાંકે છે. જ્યારે ટી૦ સમજાવે છે કે—ભિક્ષુ જાતે ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરંતુ બીજાઓ એને માટે શંકા કરશે. આવી સ્થિતિ દૂર કરવી જોઈએ. આ દૃષ્ટિબિંદુ પર પછીના શ્લોકોમાં ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે.

14–16 આ શ્લોકોનું શુ૦એ કરેલું તદ્દન જુદું વ્યાખ્યાન મારે ગળે ઊતરતું નથી. જોકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હંમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકું નહિ.

14c યા૦ નું ભાષાંતર—“બધા પ્રાણીઓ કામમાં આસક્ત છે.” सत्त નો અર્થ सत्त्व નહિ પણ सक्त (અથવા °आसत्त = °आसक्त ?) સમજવાનું હું શુ૦ ની માફક પસંદ કરું છું. અને ‘आ ’કારાન્ત રૂપો(गिद्धा, सत्ता)ને ૨d માં આવેલા બીજા પુરુષ એ૦ વ૦ના ‘सि’ સાથે સંબંધ ધરાવતા સંબોધનના રૂપો સમજવાનું પસંદ કરું છું. ‘d’ નો અર્થ શંકાસ્પદ રહે છે. “તું માણસ છું. તે(સ્ત્રી)નું રક્ષણ અને પોષણ કર.” એવું યા૦નું ભાષાંતર ટી૦ ને આધારે છે. ટી૦ અને ચૂ૦ मणुस्स ને ‘નોકર’ એવા અર્થમાં એટલે કે ‘પુરુષ’ના પર્યાય તરીકે સમજતા લાગે છે. કદાચ ગુસ્સે થયેલો ગૃહસ્થ સાધુને સૂચવતો હશે કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતાં અને એમણે આપેલી ભિક્ષા ખાવા કરતાં સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનું રક્ષણ અને પોષણ ન કરવું ? સરખાવો : સૂયગડ ૧.૩.૨.૨ વગેરે. આ શ્લોકોમાં સાધુને કુટુંબમાં પાછા આવવા લલચાવતા સગાંવહાલાંઓ, સગાંવહાલાંનું પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (लोइय) ફરજો વિષે વારંવાર દબાણ કરે છે. (“पोस णे, ताय...”; “मायरं पियरं पोस”; “पुत्ता ते, ताय, खुड्डगा” ઇત્યાદિ.)

15a उदासीण–"નિર્લેપ, તટસ્થ". ભિક્ષા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેવા સાધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે.

16ab આ શબ્દો ૧૫bમાં ઉલ્લેખાયેલા एगेના હોઈ શકવાની કદાચ શકયતા છે. જોકે, એમ છાતી ઠોકીને કહેવાની જરૂર નથી. શુ૦ ૧૬cd માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ મારીમચડીને કરેલો લાગે છે. હું માનું છું કે આ ઉત્તરાર્ધમાં આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ લેવું એ વધારે શકય છે.

16d संन्निसेज्जा નો અનુવાદ શુ૦ 'એક પ્રદેશમાં' એમ કરે છે. પણ તેનો અર્થ "એક જ આસન પર જોડાજોડ બેસવું" એમ વધુ અક્ષરશઃ લેવો જોઈએ. उत्तरा० ૧૬ માં બ્રહ્મચર્ય પાલન કરવા માટે (बंभचेर–समाहिठाणा) દશ નિયમો ગણાવે છે. તેમાંના પહેલા છ આ પ્રમાણે છે :

(૧) સુવા–બેસવા માટે એકાંત સ્થાનનો ઉપયોગ (विवित्ताइं सयणासणाइं; યા૦નું 'જુદાજુદા' એવું ભાષાંતર બનાવે છે કે તેઓ 'विचित्ताइं' એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે.) અને નહિ કે 'જયાં સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે ષંઢો વારંવાર આવતા-જતા હોય તેવાં સ્થાનો'.

(૨) સ્ત્રીઓ સંબંધી વાત ન કરવી.

(૩) नो इत्थीणं सद्धिं सन्निसेज्जा–गए विहरित्तए

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનું દર્શન ન કરવું.

(૫) પડદા કે દીવાલ પાછળ ઊભેલી સ્ત્રીઓના હસવાના કે બીજા પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા.

(૬) ભૂતકાળમાં અનુભવેલા વિષયસુખોનું સ્મરણ ન કરવું.

આ યાદીમાં ખાસ કરીને નં૦ (૧) પછી 'सन्निसेज्जा'નો "એક જ પ્રદેશમાં" એવો વધારે વ્યાપક અર્થ ભાગ્યે જ લઈ શકાય. "એક જ આસન પર" એમ વધારે સંકુચિત અર્થમાં જ એ શબ્દ સમજવો જોઈએ. "સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવું નહિ જોઈએ" એવું યા૦ નું ભાષાંતર નિશ્ચિત સાચું છે. સમવાયમાં આવેલા સંભોગના સભ્યો અંગેની બાર છૂટછાટોમાં પણ આ જ અર્થ જણાય છે. History of Jaina Monachism, પૃ૦ ૧૫૨ ઉપર એસ૦ બી૦ દેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે : "(૧૧) सन्निसिज्जा : એક જ 'સંભોગ'(?)ના બીજા આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાબતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવું તે.

17ab આ પંક્તિનો અન્વય '(वहवे...अवहट्टु...पत्थुया एगे), ટૂંકમાં કહીએ તો, ઘણો જ શિથિલ છે. ચૂ૦ અને ટી૦ને અનુસરતું યા૦ નું ભાષાંતર આમ છે : "યદ્યપિ ઘણા લોકો ઘર છોડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (ગૃહસ્થ અને સાધુની) વચલી અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરે છે." ટી૦ના કહ્યા મુજબ अपहृत्य નો અર્થ परित्यज्य કરવો એ અસંભવિત છે. શુ૦ ને આ સમજાયું છે. છતાં એમનું ય ભાષાંતર : "ઘણા (સાધુઓ) (જાણે કે) (કેટલાંક) ઘરોને વળગી રહ્યા છે", ગળે ઊતરે એવું નથી. હેમચંદ્ર (૪.૧૬૨) પ્રમાણે अवहरइ એ गच्छइ નો ધાત્વાદેશ (अपसरति પરથી ?) થઈ શકે છે. આ અર્થ જો કે અલબત્ત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કંઈક અંશે સંતોષજનક છે. मिरसीभाव નો અર્થ શુ૦ "સામાજિક સંબંધો" કરે છે. પરંતુ સંસ્કૃત 'मिश्रीभाव' અને પાલી 'मिस्सीभाव' બન્નેનો અર્થ 'મૈથુન' થાય છે. ખાસ કરીને સરખાવો : જાતક૦ ૨૬૪, ૧ (=૫૦૭, ૨૪) : 'मिस्सीभावित्थिया गंत्वा' "સ્ત્રીઓ સાથે મૈથુન (જેનાથી બંને બાબતોમાં સાધુ પોતાની इद्धि ગુમાવે છે) કરીને." પ્રાકૃત मिस्सीभावनो અહીં પણ એ જ અર્થ ન માનવાનું હું કોઈ કારણ જોતો નથી.

पत्थुया ને બદલે ચ૦ पण्हया, અને સા૦ पण्णता આપે છે. હૈ૦ કૌંસમાં पणता એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપે છે. સારી રીતે સમર્થિત થયેલું આ પાઠાંતર મને સમજાતું નથી. અને ચૂ૦ની વ્યાખ્યા 'अथवा पव्वजाए गिहवासेऽवि पण्हता णाम गौरिव प्रस्नुता एवमेषाम्' પણ સમજાતી નથી.

18'c' નો અંતભાગ ચૂ૦ સિવાય બધે દૂષિત છે તેથી તર્કથી હું ચોક્કસ કહી શકું છું કે આપણે तहावि = तथापि એમ વાંચવું. પણ છેલ્લા શબ્દનું સાચું રૂપ કેવું હશે તે હું ચોક્કસ કહી શકતો નથી.

19d गिलाइ से मुज्जो : યા૦ "તે ફરી ફરી નબળો થાય છે." શુ૦ "તે ફરી ફરી આધીન થાય છે." બંને અર્થો સંદર્ભમાં ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી.

21–24 ચૂ૦ અને ટી૦ ના આધારે યા૦ નું ભાષાંતર માને છે કે ૨૧-૨૩ માં પુરુષો("વ્યભિચારીઓ")નું વર્ણન છે. ૨૩માંના एवं ता (સ્ત્રી૦ !) वदित्ताणं નું ભાષાંતર '(લોકો) તેમ જાણવા છતાં પણ' એમ કરે છે (એમનો પાઠ विदित्ताणं ! હોય એમ લાગે છે); જ્યારે ૨૪aમાં તે (સ્ત્રીઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે. શુ૦ ૨૧-૨૪ બધે માં સાધુઓ જ લે છે. જેથી 'સાધુએ સ્ત્રીઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (तम्हा) તેઓ શ્લોકના પૂર્વાર્ધમાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે વર્તે છે' એ પ્રકારની દલીલનો ભંગ થાય. ૨૧–૨૪ બધા શ્લોકોમાં સ્ત્રીઓની દુષ્ટતાનું જ્વલંત ઉદાહરણ છે એમાં મને શંકા નથી. ૨૧ અને પછીના શ્લોકોમાં જે સજાઓ, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને વિકૃત બનાવવાની તે જમાનાએ સ્વીકારેલી સજાઓ વ્યભિચારિણી સ્ત્રીઓ માટે છે, નહિ કે વ્યભિચારી પુરુષો માટે. ૨૩માંની પંક્તિઓનો પરંપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુશ્લિષ્ટ, સયુક્તિક સંદર્ભ ઘટે છે. (બદલાયેલી) પ્રથમ પંક્તિમાં સ્ત્રી૦ 'ता' રૂપ સ્પષ્ટ બતાવે છે કે ૨૨dમાં 'पुणो न काहम्' એમ બોલનાર સ્ત્રી છે. ૨૩dમાં આવેલા कम्मुणा ને યા૦ અને શુ૦ પૂર્વજન્મના કર્મો એટલે કે कर्मन् ના પારિભાષિક અર્થમાં ઘટાવે છે. (યા૦ "કર્મથી પ્રેરાઈને") પરંતુ कम्मुणा નો અર્થ કાર્ય, વાણીથી જુદું, એમ જ માત્ર થાય છે. (ટી૦ अकार्यमहं न करिष्यामि, इत्येवमुक्त्वाऽपि वाचा अदुव त्ति तथापि कर्मणा क्रियया अपकुर्वन्तीति विरूपमाचरान्ति।); સરખાવો ૨૪bમાં વર્ણવેલો 'वाया અને कम्मुणा નો વિરોધ'. આ પાદમાં ચૂ૦, ટી૦ અને ભાષાંતર परिहित्ता ને परिहाइ, परिदधाति માંથી આવતું બતાવે છે. એને પરિણામે b અને c વચ્ચે સીધો વિરોધ ઊભો થાય છે. એ રૂપ परिहाइ परिजहाति માંથી પણ લઈ શકાય છે, અને સંદર્ભ પણ નિઃશંક રીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે.

28b पुट्ठा નું ભાષાંતર શુ૦ "જ્યારે પકડાઈ જાય ત્યારે" (એટલે કે स्पृष्टाः) એમ કરે છે. ટિપ્પણમાં તેઓ आयारंग १, २, १ : पुट्ठा वि एगे नियट्टंति मंदा मोहेण पाउडा અને ૧, ૬, ૨૪ पुट्ठा वेगे नियट्टंति जीवियस्सेव कारणा ને ઉધ્ધૃત કરે છે. પણ આ બંને ખંડોનું એમનું ભાષાંતર सूयगड ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તદ્દન જુદું છે. જુઓ ૧. ૨. ૧નો અનુવાદ : "આકર્ષણોને લીધે કેટલાક આળસુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સંસારમાં) પાછા ફરે છે." (યા૦ કેટલાક ખોટી શિખામણને અનુસરી સંયમમાંથી પાછા ફરે છે. તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા મૂર્ખ લોકો છે.) ૧. ૬. ૨૪ નો અનુવાદ : "દુઃખોથી ઘેરાયેલા કેટલાક જીવ (બચાવવા) માટે પાછા ફરે છે." (યા૦ જ્યારે તેઓ (સાધુજીવનના) દુઃખોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી જાય છે.) આ ખંડોમાં पुट्ठ = स्पृष्ट છે. અને તેનો અર્થ 'ઘેરાયેલા' એટલે કે 'પાશથી પીડાયેલા' (फास ! જુઓ નીચે ૨.૨૧d सव्व-फासे सहेज्ज अणगारे) તેવો થાય છે. એનું સમર્થન आयारंग ૧. ૫. ૨. ૨ "जे असत्ता पावेहिं कम्मेहिं उयाहु। ते आयंका फुसंतीति, उयाहु वीरे। ते फासे पुट्ठेऽहियासए." પણ આ અર્થ "પકડાઈ જાય ત્યારે, ગુનો કરતા પકડાય ત્યારે" ના કરતાં તદ્દન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ય ચાલે એમ મને લાગતું નથી. તેથી મેં યા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ "જ્યારે પૂછવામાં આવે ત્યારે" એમ કર્યો છે. અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે "જ્યારે જવાબ માગવામાં આવે ત્યારે."

29d विसण्ण ની 'असंयम' એ રીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી. विषण्ण નો સામાન્ય અર્થ 'કંટાળેલો, નિરાશ, ઉદાસ,' એવો થાય છે. विसण्णेसी = * विषण्णेसिन् એમ માનવું બહુ શકય નથી. * विषान्वेषिन् માં विष् "વિષ્ઠા" શબ્દ મેળવવાનું શકય છે? સરખાવો विष् ! ને બદલે વિષ-વાળું સંસ્કૃત રૂપ विषक्रमि.

30b आत्मततं निमन्त्रणेन નો અક્ષરશઃ અર્થ = "પોતાની જાતના સમર્પણ સાથે" સરખાવો ૬b भिक्खुं आयसा निमंतेंति.
c ताइ ને त्रायिन् ! (ચૂ૦ ટી૦) કે त्यागिन् (શુ૦) એ રીતે સમજાવવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે. આ તો માત્ર ताय = तात ની ખોટી જોડણી છે.

(૨)

1a ओए ઉપર ૧.૧૧ જુઓ.

2c શુ૦ "पलिभिंदियाण = परिभिद्य, ઈજા કરીને, વિકૃત બનાવીને" એમ સમજાવે છે અને એનું ભાષાંતર 'ઉઝરડીને' એમ કહે છે. હું એને प्रतिभिद् = ઠપકો આપવો, ગાળ દેવી" એમ સમજવાનું પસંદ કરું છું.

3c 'केसे वि अहं એવો ચૂ૦નો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વીય રૂપ केसाणि (પું૦ દ્વિ૦ બ૦ વ૦) ને દૂર કરી તેને વ્યવસ્થિત બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે.

4b છન્દની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ છે. છઠ્ઠો ગણ ⏑–⏑ ને બદલે ⏑⏑– છે. શુદ્ધ પાઠ હું જણાવી શકું તેમ નથી.

6d ચૂ૦ અને ટી૦ માં આપેલા कासवग = नापित એ અર્થને છોડીને શુ૦ એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ कासव ઉપરથી ઘટાવે છે. અને આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે : "અને સાધુ તરીકે તારી પાસે રહેતું રજોહરણ (સાફ કરવાની પીંછી) (શબ્દશઃ મહાવીરની પીંછી) મને આપ. પરંતુ रओहरणं च कासवगं च એમ બે ચકારનો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે.

गन्ध અને रओइरणનો સંબંધ દૂર કરીને (નવા! પાદમાં) આપેલા समणुजाणाहिનો માત્ર कासवग જોડે સંબંધ ઘટાવવા એ દુષ્કર છે. कासवगની વ્યુત્પત્તિ ભલે ગમે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ 'નાપિત' થાય છે એ નિઃશંક છે. રાજકુમારની પ્રવ્રજ્યાના આગમગ્રંથોમાં આવતાં વર્ણનો (नायाधम्मकहाओ–वियाहपन्नत्ति) નો આરંભ રાજકુમારના વાળને ચાર આંગળ જેટલા ટૂંકાવવા માટે कासवगને બોલાવવા મોકલવાથી જ હમેશા થાય છે. (".. कुमारस्स चउरंगुल–वज्जे निक्खमण–पाओग्गे अग्ग–केसे कप्पेहि"।) આપણા સન્દર્ભમાં સ્ત્રી સાધુને બહાર જઈને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનું સ્પષ્ટ રીતે કહે છે.

7b कुक्कयय–શબ્દનું સાચું સ્વરૂપ (જુઓ–ભિન્ન ભિન્ન પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ ચોક્કસ રીતે કહેવો તે અશક્ય છે. खुंखुणक એવો ટી૦ નો પર્યાય, જેનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, માત્ર વ્યુત્પત્તિની દૃષ્ટિએ એક અનુમાન માત્ર છે. હૈ૦ એનો અર્થ 'કંકાવટી(कुंकुमदानी) એમ કરે છે. આ કંઈક, જો ખરા હોય તો, વધુ શક્ય લાગે છે.

7d શીલાંકની દૃષ્ટિએ वेणुपलासिया એટલે (યા૦ ના શબ્દોમાં) "એક છેડો દાંતમાં રાખી બીજો છેડો ડાબે હાથે પકડી જમણા હાથે વીણાની માફક વગાડવામાં આવતી વાંસની ચીપ કે ઝાડની છાલ" એવો થાય છે. શુ૦ એનો અર્થ 'બરુની ભૂંગળી' કરે છે. એમણે પોતે જ ઉદ્ધૃત કરેલા શીલાંકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો ભાગ્યે જ મેળ બેસે છે. દ્વિતીય અને ચતુર્થ પાદમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની ગણનામાં ગીતવાદ્યોનો માની લીધેલો ઉલ્લેખ શંકાસ્પદ લાગે છે.

8 આ શ્લોકમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની–ખાસ કરીને સુગંધી દ્રવ્યોની–યાદી આપવામાં આવી છે. શબ્દકોષાનુસાર फलને फलकના અર્થમાં વાપરી શકાય છે.

8c અનુશ્રુતિ સર્વાનુમતે मुह° એવો પાઠ સ્વીકારે છે. પરંતુ છંદની દૃષ્ટિએ मुहाऽ°– જરૂરી છે. भिलिंगइ 'ચોપડવું' ક્રિયાપદ આયારંગ ૨. ૧૩. ૪ (અને ત્યાર પછીની પુનરાવૃત્તિઓ)માં મળે છે : ......तेल्लेण वा घएण वा वसाए वा मक्खेज्ज वा भिलिंगेज्ज वा (पाठांतर–विलंगेज्ज वा). આ સ્થળે वाऽभि° એવું પાઠાંતર સ્વીકારીએ–એટલે કે भिलिंगइ-ને બદલે अभिलिंगइ ક્રિયાપદ માનીએ–તો તે વાંધા ભરેલું નથી કારણકે સૂયગડ ૧. ૪. ૨. ૮માં છંદની દૃષ્ટિએ भिलिंगाएને બદલે अभि°—એ પ્રમાણે સ્વીકારવું જ પડે છે. ચૂર્ણિકા નોંધે છે : भिलंगाय त्ति देसीभासाए मक्खणम् एव.

9a અનુશ્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ पाहराहि છન્દની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ ઠરે છે. ટીકાકારોને प्रहरति નો 'આપવું, લાવવું' એવા પ્રાચીન અર્થની ખબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને प्र + आहर એ રીતે સમજાવ્યો. (જુઓ : ચૂ૦ भृशम् आहराहि; ટી૦ प्रकर्षेण.........आहर) આમ प्र + आहर પરથી અપભ્રષ્ટ થઈ पाहराहि બન્યું.

9b उवाणहम्–એવું એકવચનાંત રૂપ ધ્યાન ખેંચે એવું છે. ચૂ૦ કહે છે : छत्तगं जाणाहि उवाणहौ वा। जाणाहि त्ति आणेहि। जतो जाणासि ततो ॥ 'छत्तोवाणहौ जाणाहि' એ પાઠ સ્વીકારવા મન લોભાય એ સ્વાભાવિક છે. છેલ્લા પદ जाणाहिના ચૂર્ણિકાર "લાવ, કારણકે તું જાણે છે (કે એ ક્યાં છે) અથવા "જ્યાંથી જાણે ત્યાંથી" એવો અર્થ કરે છે. जाणाहि નો આ સ્થળે અને ૧૨bમાં તેમ જ ૧૦dમાં विजाणेहि નો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અશક્ય ભલે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાણીને કરેલો લાગે છે. સર્વત્ર 'લાવ' એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, "જાણ" એવા અર્થની નહિ. (૧૪dમાં આવેલા जाणની બાબત જુદી છે). વળી પૂર્ણતયા સમાંતર એવા ૧૧bમાં 'च आणाहि' એવો પાઠ મળે છે. ઉપર હમણાં જ નિર્દિષ્ટ કરેલાં ત્રણે રૂપો કેવળ અત્યંત પ્રાચીન ભ્રષ્ટ પાઠો છે અને તેમનું च आणाहि અને पि य्–आणाहि (અથવા ચારેય સ્થળે आणेहि) એમ શુદ્ધીકરણ શક્ય છે ખરું ? મૂળ ગ્રન્થમાં આ પાઠને સામેલ કરવાની ધૃષ્ટતા હું નથી કરતો છતાં મારી શંકાને ઉવેખી પણ શકતો નથી.

9c सूव નો અર્થ पत्र-शाक કર્યો છે. શીલાંકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ રહ્યો. એનો અર્થ સંસ્કૃત 'शूक' = "જવ, એક જાતનું ઘાસ, વગેરે" એવો અર્થ લઈ શકાય ?

10d અનુશ્રુતિ પ્રમાણેનું મે પદ છન્દ પ્રમાણે પ્રક્ષિપ્ત પુરવાર થાય છે. घिंसु-विहूणय = તાપનિવારક = પંખો એ પ્રમાણે હું સમસ્તપદ લઉ છું. શાર્પાંત્યે (उत्तरा° ની પોતાની આવૃત્તિમાં ૨.૮ ની નોંધમાં) घिंसु ને સપ્તમી બહુવચન તરીકે સમજાવે છે તે ગળે ઊતરતું નથી. આ શબ્દ વૈદિક ‘घ्रंस’ (પિશેલ § ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી ઊતરી આવ્યો હોય કે તેની સાથે સંબંધ ધરાવતો હોય એમ માનવામાં ભાગ્યે જ કોઈને શંકા હોય.

12a (ચૂ૦ એ છન્દની દષ્ટિએ ખામી ભરેલા पूयफल ને સુધારવા સ્વીકારેલા) पूयाफल ને બદલે पूयप्फल એવો પાઠ પણ શક્ય છે. पाइयसद्दमहण्णवो ‘ पूयप्फली ’ એવું રૂપ નોંધે છે.

13cd, 14ab આ બંને પંકિતઓ આ સ્થળે અયોગ્ય છે કારણકે આ પંકિતઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાર્થક બને છે. જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫cd માં જ સ્ત્રીના દોહદની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન છાજતી વસ્તુઓ કરવાની વાત આવે છે. વળી ૧૩bમાં આવેલા खणाहि અને ૧૪c માં આવેલા वासं समभियावन्नम् ની વચ્ચે આવેલી આ બંને પંકિતઆમાં કોઈ પણ આજ્ઞાર્થના રૂપ સાથે સંબંધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પંક્તિ ક્રિયાપદરહિત બની જાય છે. આમ છતાં આ પંકિતઓને આગળ પછીની પંક્તિઓમાં પણ આનુપૂર્વીના ક્રમમાં ગોઠવી પરિસ્થિતિ બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કઈ જગાએ આ પંક્તિઓને સમાવવી તે કહેવું પણ અઘરું છે. આપણી પાસે જે રીતે ગ્રન્થ છે તેમાં કોઈ ઢંગધડા વગરના સંગ્રાહકે અસંતોષજનક થીંગડા માર્યા જેવું કામ કર્યું છે એવી મારી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમાં ફેરફાર કરવાનું મેં માંડી વાળ્યું છે.

13c શુ૦ सरपादगનો સ્વરપાત્ર એવો કામચલાઉ પર્યાય આપી ‘રણશિંગુ’ એવો અર્થ કરે છે. शरपातक = ‘ધનુષ’ એવા અનુશ્રુતિના અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ બે કારણો આપે છે : (૧) शरपात નો અર્થ ‘ધનુષ્’ નહિ પણ ‘બાણનું છૂટવું’ એવો થાય છે અને (૨) “ગ્રન્થકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા ચતુર્થીના રૂપો પ્રમાણે બાળક ઉત્તરોત્તર મોટું થતું જાય છે; નાજૂક બાળવયમાં ધનુષ એના કશાય ઉપયોગનું નથી.” હવે શુ૦ એ ‘जात’નો ‘नव-जात’ એવો કરેલો અર્થ જ બરોબર છે એમ પણ નથી. એનો અર્થ સામાન્ય રીતે પુત્ર, પુમાન્ અપત્ય એવો થાય છે. એમાં ઉપરની સ્પષ્ટતા નથી.

ચૂ૦ અને ટી૦ પ્રમાણે सामणेर = ‘શ્રમણનો પુત્ર’ પરંતુ પાલી सामणेर અને બૌદ્ધ સંસ્કૃત श्रामणेर એ બંનેનો અર્થ ‘શીખાઉ’ થાય છે. અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમાં મશ્કરીમાં વપરાયો હોય એમ બને. कुमारનો અર્થ ‘રાજકુમાર’. ટીકાકારો જો સાચા હોય—અને હું માનું છું કે તે સાચા છે—તો મારી ઉપરની ધારણા ખરી છે. (જુઓ—ટી૦ –कुमारभूताय क्षुल्लकरूपाय राजकुमारभूताय वा मत्पुत्राय ।; ચૂ૦ : एसो मम देवकुमारभूतो ઇત્યાદિ). આમ એમાં ઉમરની મર્યાદા નથી (વળી ધ્યાનમાં રાખો કે ચીંથરાનો દડો મોટી ઉમર સાથે—ખાસ કરીને જરાય મેળ નહિ ખાય).

13d શીલાંકને અનુસરીને गोरहगનો અર્થ યા૦ ‘બળદ’ કરે છે અને શુ૦ “(લાકડાનો ?) વાછરડો” એમ કરે છે. પરંતુ તદ્દન સ્પષ્ટ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાંક ‘त्रिहायनं बलीवर्दम्’ એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે મને સમજાતું નથી. સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે गोरथक નો અર્થ ‘બળદ કે ગાય વડે હંકાતું ગાડું’ એમ થાય છે. અને મોહેં-જો-દારોના ખોદકામે બતાવ્યું છે કે છેક ત્રીજી સહસ્રાબ્દી જેટલા પ્રાચીન કાળમાં બળદગાડાંનાં રમકડાં પ્રચલિત હતાં.

15ab नव-सुत्तम्—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે અહીં શ્રમણને નવી ખુરશી લાવવાનું નથી કહ્યું પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનું કહેવામાં આવ્યું છે. તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાદુકાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ મુંજ-(ઘાસમાં)થી જાતે ગૂંથવાનું કહેવામાં આવ્યું છે.

16 યા૦ અને શુ૦ કહે છે તેમ પ્રથમ પાદને સતિ સપ્તમી તરીકે જરૂર સમજી શકાય. પણ હું તેને સ્ત્રીના કથનના ભાગ તરીકે લેવાનું વધુ પસંદ કરું છું. દ્વિતીયપાદ છંદની દષ્ટિએ એટલો બધો ભ્રષ્ટ છે કે ગ્રન્થને શુદ્ધ માની શકાય તેમ નથી. તેમ છતાં શકય ફેરફારનું સૂચન કરવાની મારી શકિત નથી.

19a “આ (સ્ત્રીઓ)ની બાબતમાં આ પ્રમાણે જણાવવું જોઈએ” આ પ્રકારનું શુ૦ ભાષાન્તર કૃત્રિમ લાગે છે કારણકે આ અર્થમાં विन्नाप्यनो સંબંધ સપ્તમ્યન્ત तासु, સાથે જોડવાનું મુશ્કેલ છે. યા૦ विज्ञाप्य નો અર્થ ‘વિનતિ’ સમજી “સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે દરકાર રાખવી નહિ” એમ ભાષાન્તર કરે છે. આમાંય तासु એ પદ વિચિત્ર લાગે છે. विन्नप्पं નો અર્થ 15d* માં આવેલા आणप्पा થી ભિન્ન નથી એમ સૂચવાનું હું સાહસ કરું છું. ગૃહસ્થ પાસે એની

પત્ની, નોકર કે ગુલામ તરીકેની સેવાઓ લેતી હોવાથી એની જે અણછાજતી સ્થિતિ બને છે તેનો નિર્દેશ આ શબ્દ કરે છે. ચૂ૦ वेणद्ध અને वेणप्प એવા બે વિચિત્ર પાઠાન્તરો આપે છે. આ બન્નેમાંનો ए કદાચ એવું સૂચવે છે કે મૂળમાં वेन्नप्प એ विज्ञाप्य = વિનતિ, પરથી સાધેલા वैज्ञाप्य એવું રૂપ હોવું જોઈએ. સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫d*માં આવેલા आणप्पा ને ધ્યાનમાં લેતાં એનો કામચલાઉ અર્થ–" વિનતિ, આજ્ઞાંકિતપણું, વૈતરો " એવો થઈ શકે.

20d सय(म्)पाणिणा નો અર્થ શુ૦ ' પોતાના હાથે ' એમ કરે છે. પરંતુ ત્રણ વખત આવતો नो શબ્દ ત્રણ નિષેધો દર્શાવે છે. છેલ્લો નિષેધ હસ્તમૈથુનનો છે.

21d ટી૦, વૈ૦ અને હૈ૦ (ચૂ૦ પાદ ઉદ્ધૃત કરતી નથી) °फाससहे પાઠ સ્વીકારવામાં સંમત છે. પરંતુ એમાં બે માત્રા ઘટે છે.

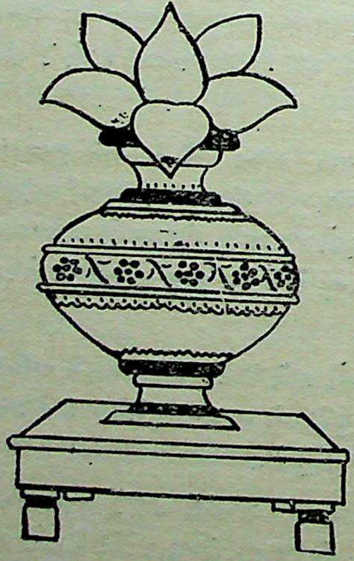
22d सुविमुक्के ने બદલે आमोक्खाए ને કાઢી નાખીશું તોય છન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય બનશે. પરંતુ અર્થની દૃષ્ટિએ આ ફેરફાર અનુકૂળ નથી. સા૦ અને હૈ૦ માં મળતું ' विहरे आमोक्खाए ' એવું પાઠાન્તર અધ્યાયને અન્તે મંગળ શબ્દ मोक्ख લાવવાની ઇચ્છાથી કદાચ સ્વીકારાયું લાગે છે.

---

* મૂળ લેખમાં 15d ને બદલે ભૂલથી 16c છપાયું છે. — અનુવાદક

નોંધ : ઇન્ડો-ઇરાનીઅન જર્નલ (ગ્રંથ ૨, અંક ૪, પૃ૦ ૨૪૯–૨૭૦)માં પ્રગટ થયેલ અંગ્રેજી લેખનો અનુવાદ કરવાની મંજૂરી આપવા માટે પ્રો૦ ડૉ૦ આલ્સડોર્ફનો આભાર માનું છું

—અરુણોદય ન૦ જાની



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવી છે. ચરણાનુયોગમાં ઇષ્ટ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમાં તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવઅજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. કરણાનુયોગમાં અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રનાં તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામાં આવે છે. આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમાં ગણિતને ઊંચું સ્થાન અપાયેલું છે. જૈનોનાં લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે. 'ગણિતતિલક'ની ભૂમિકામાં પ્રૉફે૦ હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યું છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીઓ, અને વિશેષે કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમાં ધ્યાન આપવામાં અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા. દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય-(ઈ૦ સ૦ ૮૫૦)નું 'ગણિતસારસંગ્રહ' આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે. તેમાં તેઓએ સંગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, સ્થાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, વ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેમાં ગણિતશાસ્ત્ર યા 'ગણતરીનું વિજ્ઞાન'ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે. ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનું વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમાં એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અંગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમાં તેનો પ્રયોગ કર્યો છે. ભારતીય ગણિતના વિષયમાં તેના વિકાસમાં જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે. જે સમયમાં ગણિત પ્રારંભિક સ્વરૂપમાં હતું તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ બીજગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામાં ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે. ગણિતમાં જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતાં ડૉ૦ જી૦ થીબોએ સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ અંગેના પોતાના નિબંધમાં લખ્યું છે કે ગ્રીકોનું ભારતમાં આગમન થયું તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમાં ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી. This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it.

ભારતમાં ગણિત—અંકગણિત, બીજગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સંગીન ફાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને બીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની વિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વૈદિકો ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા : ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે બુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલાં ગણિતનાં જૂનાં પુસ્તકો (કદાચ સાંપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતાં છે : એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો ફાળો આપવામાં પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સંસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયું છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર : સૂત્ર ૯૦ : અભયદેવસૂરીની ટીકા : મહેસાણા આગમોદય સમિતિ : ૧૯૧૯).

ગણિતના અત્યારે પ્રાપ્ય સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખંભાત, મૈસૂર, મલબાર, વલભી અને સામાન્યતઃ વાણારસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાંક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમાં હતાં. આ બધાં વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સંબંધ હતો એ ચોકસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદાં જુદાં મથકોએથી મળી આવતાં ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલૂમ પડે છે કે વિધવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જો કે કેટલીક વિગતોની બાબતમાં ફરક સ્પષ્ટ માલૂમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધાં મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સંબંધનો વ્યવહાર હશે : વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજે મથકે જતા હશે : એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જણાવવામાં આવતાં હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને બુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ બુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતાં આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલૂમ પડે છે. આવા ગંજાવર આંકડાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સંજ્ઞાપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આંકડા લખવા–દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આંકડા ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાંક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુસ્થાપિત થયું છે કે દશાંશ પદ્ધતિ ઈસવી સનના પ્રારંભમાં ભારતમાં શોધવામાં આવી હતી. આ સમય બુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાંચમા સૈકાના આર્યભટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોનાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

ગમે એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આંકડાની જમણી બાજુએ લખતાં હાથ થાકી જાય એટલા આંકડા કે મીંડાં મૂકો; અને ચોકસ સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા બનાવી શકાશે. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતો આંકડો લખવા એ આંકડો એટલીવાર લખી દર્શાવતા. જેમકે, ૮૭૩૨ લખવું હોય તો આઠવાર ૮ના આંકડાની, સાતવાર ૭ના આંકડાની, ત્રણવાર ૩ના આંકડાની, બેવાર બેના આંકડાની સંજ્ઞા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કંટાળા ભરેલી અને ક્લિષ્ટ પણ છે. ત્યાર બાદ રોમનોએ સંખ્યા દર્શાવવા કક્કાના અક્ષરનો

ઉપયોગ દાખલ કર્યો. રોમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સંજ્ઞાઓ વાપરવામાં આવતી. રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવું હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, ૭સો માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલું લખવું પડે. રોમન આંકડા હજી પણ પુસ્તકોમાં પ્રકરણની સંખ્યા, ઘડિયાળના ડાયલ પર આંકડા દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવાય છે. આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સૂચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આંકડાઓ વડે સંખ્યા દર્શાવવાની દશાંકપદ્ધતિ દાખલ કરવાનું માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે.

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ધ્યાન બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીંયાં અસ્થાને નહિ ગણાય. વૈદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈ૦ સ૦ પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માંડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જાળવે છે—દરેક સૈકાનું પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતું સાહિત્ય મળી આવ્યું છે. પણ ગણિતની બાબતમાં એ સાતત્ય સચવાતું નથી—મોટા ગાબડાં પડેલાં છે. ઈ૦ સ૦ ૪૯૯માં રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનું એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત ભાગ્યે જ મળી આવે છે. આમાં એક અપવાદ છે વક્ષશાલી તરીકે ઓળખાતી તૂટક હસ્તપ્રતનો. આ વક્ષશાલી પ્રત ઈ૦ સ૦ બીજા કે ત્રીજા સૈકામાં લખાયેલ લાગે છે. એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સંબંધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાંથી મળતી નથી. આર્યભટ્ટ, બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરનાં પુસ્તકોમાં છે તેવું ગણિતિક વિવરણ એમાં નથી. એમાંથી માત્ર એટલું મળે છે કે સંખ્યા લખવા માટે આંકડાની ગોઠવણપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી. આર્યભટ્ટીયમાંથી મળતાં ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેલાં માલૂમ પડે છે. આધુનિક અંકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિઘાત(quadratic)સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનું નિરૂપણ તેમાં આવેલું છે.

ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૨માં રંગાચાર્યને ગણિતસાર સંગ્રહની પ્રત મળી : તેમણે તેનું સંશોધન કરી તેનું પ્રકાશન કર્યું : ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યું કે જૈન ગણિતની પરંપરા હોવી જોઈએ. 'જૈન સ્કૂલ ઑફ મૅથેમેટિક્સ' નામના લેખમાં (બુલેટિન કલકત્તા મૅથ૦ સોસાયટી, ૧૯૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રૉફેસર બી૦ દત્તે જૈનોનાં સૂત્રોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેનાં એ પુસ્તકોમાંના અનેક સંદર્ભો પ્રકાશમાં આણ્યા. આમાંથી કેટલાય જૈન ગણિતજ્ઞોએ લખેલાં ગણિતનાં પુસ્તકો અદ્યાપિ પ્રાપ્ય નથી. જૈન ભંડારોમાં સંગ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતાં જૈનોએ લખેલાં પુસ્તકો પ્રકાશમાં આણવાનો સમય પાકી ગયો છે. 'સર્વ વિજ્ઞાનોનું ઉદ્‌ગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે' એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાંબો વખત ટકી શકે એમ નથી.

ઈ૦ સ૦ પૂર્વે ૨૭૮માં મૃત્યુ પામેલ ભદ્રબાહુ (૧) સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિની ટીકા અને (૨) ભદ્રબાહવી સંહિતાના લેખક હતા. સિદ્ધસેનનું નામ જૈન ખગોળવિદોમાં જાણીતું છે. અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમાં ગણિત અંગે તેમના કાર્યના ઉલ્લેખો વારંવાર મળી આવે છે. શ્વેતાંબરોના કર્મગ્રંથ જેવો દિગંબરોનો ગ્રંથ ષટ્ખંડાગમ છે. તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામાં પ્રારંભના વર્ષોમાં લખી હતી. આ ટીકાગ્રંથ ધવલા નામે સુવિદિત છે. વીરસેન એક દાર્શનિક હતા : તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય. એટલે ધવલામાં આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ થઈ ગયેલા ગણિતજ્ઞોના આધારે અપાયેલ હોવી જોઈએ. ધવલામાં આપેલ ગણિત ઈ૦ સ૦ ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનું છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અંધારયુગ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે. ધવલાની ગાણિતિક સામગ્રી ઈ૦ સ૦ ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાંની છે એવું તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

પુરવાર કરી બતાવ્યું છે. ધવલામાં વર્ણવેલ ગણિતની ઘણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમાં મળતી નથી. ધવલાનું ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પછીના ગ્રંથોમાં છે તેટલું સંસ્કૃત થયેલું નથી.

આપણી સંખ્યા-પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર રચાયેલ છે. આ પદ્ધતિના બે ફાયદા છે : એક તો ગમે તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આંકડા(સંકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ; બીજું એનાથી સરવાળા–બાદબાકીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે. ધવલાના લેખક દશાંક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ-(place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વાકેફગાર છે એવો પુરાવો પુસ્તકમાં બધેય મળી આવે છે. દાખલા તરીકે, મોટા આંકડાવાળી સંખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાંથી મળી આવે છે :

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૮ જેવી સંખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમાં ૭, છેડે ૮ અને વચમાં ૬ નવડા મૂકીને એ સંખ્યા દર્શાવાઈ છે. આ રીત જૈન સાહિત્યમાં બધેય અને ગણિતસારસંગ્રહમાં કેટલીક જગ્યાએ માલૂમ પડે છે, અને સ્થાન–મૂલ્ય–અંકન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે.

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૪ના આંકડાને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામાં આવ્યો છે. આ રીતમાં નાની સંખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે. જેમકે, ૧૯ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ. અંકન્યાસનો સ્કેલ ૧૦૦ છે—નહિ કે દશ. પ્રાકૃત અને પાલી સાહિત્યમાં ૧૦૦નો આંક સ્કેલ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે.

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૮ને ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ને ૯૮ તરીકે દર્શાવાયો છે. આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાંક પ્રથમ મૂકવામાં આવ્યો છે.

જૈન ગ્રંથોમાં જીવરાશિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામાં મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ વારંવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે. કર્મગ્રંથમાં (અને દિગંબરોના ષટ્ખંડાગમ અને તેની ટીકા ધવલામાં પણ) મોટી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાંઓ મળી આવે છે. કોટિ–કોટિ–કોટિ અને કોટિ–કોટિ–કોટિ–કોટિ આત્માઓની સંખ્યા આ પુસ્તકમાં નોંધાયેલ છે. સરવાળા, બાદબાકી, ગુણાકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો; વર્ગમૂળ, ઘનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

આધુનિક ગણિતમાં લૉગૅરિથમે (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. આ અંગે ધવલામાં આપેલી નીચેની કેટલીક મુદ્દાની બાબતો લઈએ :

(૧) સંખ્યાનો અર્ધચ્છેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સંખ્યાની બરાબર. આ રીતે ૨^{m}નો અર્ધચ્છેદ $= m$. અર્ધચ્છેદને ટૂંકામાં Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામાં કોઈ સંખ્યા-(x)નો અર્ધચ્છેદ $\mathrm{Ac}\,x = \log x$, જેમાં લૉગૅરિથમ બેના પાયે (બેઇઝમાં) છે.

(૨) ત્રિકચ્છેદ : કોઈ પણ સંખ્યાનો ત્રિકચ્છેદ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર. ત્રિકચ્છેદ માટે Tc સંખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સંખ્યા x નો ત્રિકચ્છેદ $= \mathrm{Tc}\,x = \log_3 x$, જેમાં લૉગૅરિથમ ૩ના બેઇઝમાં છે.

(૩) વર્ગસલાકા : કોઈ સંખ્યાની વર્ગસલાકા એટલે તે સંખ્યાના અર્ધચ્છેદનો અર્ધચ્છેદ.

કોઈ સંખ્યા x ની વર્ગસલાકા (Vs) એટલે—

$\mathrm{Vs} = \mathrm{Ac}\,\mathrm{Ac}\,x = \log\log x$, જેમાં લૉગૅરિથમ બેના બેઇઝમાં છે.

(૪) ચતુર્થચ્છેદ : ચાર વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર.

કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થચ્છેદ $(Cc) = Cc\ x$

$= \log_4 x$ (જેમાં લૉગૅરિથમ ૪ના બેઇઝમાં છે)

લૉગૅરિથમ અંગે ધવલામાં નીચેનાં પરિણામો તારવવામાં આવ્યાં છે :

(૧) $\text{Log}\ (m/n) = \log m - \log n$

(૨) $\text{Log}\ (m{\cdot}n) = \log m + \log n$

(૩) $\text{Log}_2\ m = m$

(૪) $\text{Log}\ (x^x)^2 = 2\ x \log x$

(૫) $\log\log\ (x^x)^2 = \log\ (2\ x \log x)$

$= \log x + \log 2 + \log\log x$ પણ $\log 2 = 1$

$= \log x + 1 + \log\log x$

(૬) $\log\ (x^x)\ x^x = x^x \log x^x$

આ બતાવી આપે છે કે એ જમાનામાં જૈન ગણિતજ્ઞો આધુનિક ઘાતના નિયમો અને લૉગૅરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા જોઈએ.

હવે બીજી કેટલીક બાબતોનો ટૂંકામાં નિર્દેશ કરીએ. અપૂર્ણાંક અંગે પણ પુષ્કળ માહિતી મળી આવે છે. આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાંથી મળતી નથી. ત્રિરાશિ અંગે પણ ઉલ્લેખો છે. આ અંગે ફળ, ઇચ્છા અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામાં આવ્યો છે.

પ્રાચીન સાહિત્યમાં અનંત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમાં વાપરવામાં આવ્યો છે. એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો. મોટા આંકડાવાળી રકમ વાપરનારાઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમાં આવા આંકડા વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હશે. અનંત શબ્દની સાથે સંકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામાં ભારતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી. આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અગિયાર પ્રકાર છે :

(૧) નામાનન્ત (૨) સ્થાપનાનન્ત (૩) દ્રવ્યાનન્ત (૪) ગણનાનન્ત (સાંખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનન્ત (૬) એકાનન્ત (૭) ઉભયાનન્ત (૮) વિસ્તારાનન્ત (૯) સર્વાનન્ત (૧૦) ભાવનાનન્ત (૧૧) શાશ્વતાનન્ત (અવિનાશી). આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમાં જે અર્થોમાં અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમાં સમાવેશ થાય છે.

જૈન સાહિત્યમાં સંખ્યાત (numerable), અસંખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સંખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામાં આવી છે.

યુરોપમાં આર્કિમિડીસે સમુદ્રકાંઠે રેતીના કણોની સંખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો. ગ્રીક તત્ત્વવેત્તાઓએ અનંત અને મર્યાદા અંગે અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી. મોટી સંખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સંજ્ઞાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું. ભારતમાં વૈદિક, જૈન અને બુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અંગે યોગ્ય સંજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા. ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમાં જીવસંખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અંગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.

મોટા આંકડા દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા : દશનું ધોરણ વાપરીને $૧૦^{૧૪૦}$ જેવા મોટા આંકડાઓ દર્શાવવા $૧૦^{૨}$નું ધોરણ યોજવામાં આવ્યું હતું.

(૨) ઘાતના નિયમો (વર્ગ-સંવર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ ટૂંકામાં દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આવતા. દાખલા તરીકે,

$$(૨)^{૨} = ૪ \qquad (૨^{૨})^{૨^{૨}} = ૪^{૪} = ૨૫૬$$

$$\left((૨^{૨})^{૨^{૨}}\right)^{(૨^{૨})^{૨^{૨}}} = ૨૫૬^{૨૫૬}.$$ આને ૨ નો તૃતીય વર્ગીત-સંવર્ગીત કહેવાયો છે.

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતાં પણ વધારે છે.

(૩) લૉગૅરિથમ (અર્ધચ્છેદ) યા લૉગૅરિથમનો લૉગૅરિથમ (અર્ધચ્છેદ સલાકા) મોટા આંકડાના લૉગૅરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો. જેમકે,

$\log_2 2^2 = 2$

$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$

$\log_2 \log_2 4^4 = 3.$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આજે કરીએ છીએ. દશાંક પદ્ધતિ આખી દુનિયામાં સામાન્ય થઈ પડી છે. મોટા આંકડાવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લૉગૅરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે. ઘાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે. વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આંકડો ૧૩૬-$૨^{૨૫૬}$ વડે દર્શાવાય છે. આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમા સૈકા પહેલાં ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હશે એમ ફલિત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે.

અનંતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ જ્યૉર્જ કૅન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું. Transfinite number(સાંત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે રજૂ કર્યો. અનંત રાશિઓ-(aggregates)ના પ્રદેશોમાં કૅન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પાયો પૂરો પાડ્યો; સંશોધન માટે એક પ્રબળ હથિયાર આપ્યું અને ગણિતના અતિ ગહન (abstruse) વિચારોને ચોકસાઈપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી. આ આંકડાઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી. મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા cના વર્ગીત-સંવર્ગીત c^{c}નો ખ્યાલ અનંત મૂળભૂત નંબરોનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે. જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસંખ્યાતનો વિચાર અનંતતાની નજીક આવે છે. ગણિતના વિકાસમાં આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડવાનો. છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કર્યો એ જ અદ્દ્ભુત છે : એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે.

જૈનોના ભૂમિતિક જ્ઞાન વિષે બે બાબતોનો ટૂંકો ઉલ્લેખ અસ્થાને નહિ ગણાય. ભગવતી સૂત્ર (સૂત્ર-૭૨૬-૭૨૭)માં એકનો ઉલ્લેખ માલૂમ પડે છે. જાતજાતના ભૂમિતિક આકારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

(pradeshas)ની લઘુતમ સંખ્યાનું તેમાં વિવરણ છે. બીજી બાબત જંબુદ્વીપ પ્રજ્ઞપ્તિમાં મેરુપર્વતના જુદા જુદા સ્તરો અંગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામાં આવી છે.

π (પાઈ)ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાંથી મળી આવે છે. π (પાઈ)ની કિમત અંગે જૈનોનાં સૂત્રોમાં* નીચેના ત્રણ સ્પષ્ટ આંકડાઓ નોંધાયેલા મળી આવે છે :

(૧) $\sqrt{10}$; (૨) ત્રણ કરતાં જરાક વધારે त्रिगुणं सविशेषम् અને (૩) ૩·૧૬. ભગવતી સૂત્રમાં (સૂત્ર ૯૧), જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જંબુદ્વીપપ્રજ્ઞપ્તિમાં (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રભાષ્યમાં (૩·૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમાં પ્રથમ કિમત($\sqrt{10}$)નો નિર્દેશ માલૂમ પડે છે.

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં (૩૬, ૫૯) πની બીજી કિંમત માલૂમ પડે છે.

ત્રીજી કિંમત જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૧૧૨). સૂચવાઈ છે. એમ નોંધવામાં આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ(diameter)માં ૧૦૦નો વધારો થતાં તેનો પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે. વર્તુળનો પરિધ્ર તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિજ્ઞ હોવા જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે. દિગંબરોના ગ્રંથોમાં π = ૧૯/૬ એમ સમીકરણ આપ્યું છે.

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમાં ફાળો એ વિષય ખૂબ સંશોધન માગે છે. આપણા અપ્રગટ જૂના ગ્રંથોનું સંશોધન કરી વિશેષ પુરાવો ભેગો કરવાની આવશ્યકતા છે. અત્યારસુધી સારા એવા પ્રયત્નો થયા છે. પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સંશોધન ઇચ્છનીય છે—આપણા જૂના ભંડારોમાં પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને.

---

* જૈનતરોએ (હિંદુઓએ) πની કિંમત કાઢેલી છે. આ માટે જુઓ ડૉ૦ દત્તનો લેખ (જર્નલ ઑફ એશિયાટિક સોસાયટી ઑફ બેંગાલ, વૉલ્યૂમ ૨૨, ૨૫–૪૨ (૧૯૨૬)).

હઠીસિંહનું દહેરું

રવિશંકર મ૦ રાવળ

ગુર્જર નરેશ મહારાજાધિરાજ કુમારપાળના સમયમાં જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમાં વિસ્તાર્યો ત્યારથી જ્યારે જ્યારે ગુર્જર ધનિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવનાં મહાન તીર્થધામોનાં સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામાં જે ઉદારતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે. કુંભારિયા, આબુ, શત્રુંજય અને રાણકપુરનાં દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે.

આ પરંપરાએ અમદાવાદમાં પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યાં છે. ગુજરાતી મુસ્લિમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યું એટલે તેમનાં મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરબા ઉત્તમ જ હોય. તેમના રાજદ્વારે જૈન શેઠિયાઓને સારું સન્માન મળતું તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામાં સારાં મંદિરો બંધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે. અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે. શાહજહાંના વખતમાં ઝવેરી શાંતિદાસે બાવન જીનાલયોવાળું ચિંતામણિનું દહેરું બંધાવેલું પણ ઔરંગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયું હતું અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ ભોંયરામાં રાખવી પડી હતી.

આવું ઘણો કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમાં પહેલાંના રાજ્યની અસ્થિરતા અને ભય જતાં રહ્યાં હતાં અને ખાસ કરી અંગ્રેજી રાજ્યમાં લોકોને શાંતિ મળી. એ શાંતિમાં અમદાવાદના લોકોનો ભાંગી પડેલો વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જામ્યો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ જાગ્રત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમાં શેઠ હઠીસિંહનું મોટું દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બંધાયું. શાંતિદાસ શેઠના ચિંતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એવું મોટું મંદિર આ જ હતું. મોગલાઈ પછીની અંધાધૂધીમાં મૂંઝાયેલા મુલકમાં બીજા કોઈ પ્રાંતમાં એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળું મંદિર ભાગ્યે જ થયું હશે એમ કહેવું વધુ પડતું નહિ ગણાય.

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલું આ સુંદર મંદિર જ્યાં સુધી રહેશે ત્યાં સુધી હઠીભાઇ શેઠને અમદાવાદમાં કોઈ નહિ ભૂલે.

એમનો જન્મ ઓશવાળ વણિક જ્ઞાતિમાં વિ૦ સં૦ ૧૮૫૨માં થયો હતો. એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા. તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું ભણતર હઠીભાઈને કરાવ્યું હતું. હઠીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેઢીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચંદ ચલાવતા. તેમની પાસેથી હઠીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાબત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો.

હઠીસિંહનો વેપાર ચીન અફીણ ચડાવવાનો હતો અને તેમાં ઘણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા. હજાર બે હજાર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દગો રમતા નહિ અને સંબંધમાં આવેલા વેપારીઓની આંટ જાળવતા. દાન આપવામાં વર્ણ કે જાતનો ભેદ રાખતા નહિ. એમની ઉદારતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સંભારતા.

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પંચતીર્થનો સંઘ લઈ તે જાત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામાં રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતાં પાછા આવ્યા.

વિ૦ સં૦ ૧૯૪૧(ઈ૦ ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામાં એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત કર્યું. એ મંદિર પૂરું થાય તે પહેલાં તેમનાં માતુશ્રી સૂરજબાઈ માંદાં પડ્યાં. એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામાં હઠીસિંહને હોઠે એક ફોલ્લી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી. તેમાં તેઓ ચાર દિવસની માંદગીબાદ, વિ૦ સં૦ ૧૯૪૧ના શ્રાવણ શુદ ૫ને શુક્રવારે મરણ પામ્યા. તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમનાં માતુશ્રી સૂરજબાઈ ગુજરી ગયાં.

હઠીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુક્ષ્મણીને પરણ્યાં હતાં પણ તેમની આંખે અંધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યાં. પણ તે અકાળે ગુજરી ગયાં એટલે ઘોઘાના એક વણિકનાં પુત્રી હરકુંવર સાથે તેમનું ત્રીજીવાર લગ્ન થયું.

આ હરકોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમાં આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે. એમનાં પગલાં થયાં પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી. તે ભણેલાં, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળાં ગુર્જર નારીરત્ન હતાં. નામાંકિત પતિની ઇચ્છા પ્રમાણે તેમણે મંદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું. પેઢી અને મંદિરનું કામ સંભાળવા તે જાતે પેઢી પર જતાં અને મુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતાં. શેઠ હઠીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બંને પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા. પણ એમની અલૌકિક કીર્તિ આ હઠીમંદિરથી જ જળવાઈ છે.

મંદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કંકોત્રીઓ કાઢી. અનેક સંઘ આવ્યા. લગભગ લાખ માણસ ભેગું થયું હતું. દિલ્લી દરવાજાથી શાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પડાવ નાખ્યો હતો અને સં૦ ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ને દિવસે ચૌદ ઘડી ને પાંચ પળે શ્રી સાગરગચ્છના ભટ્ટારક શ્રી શાંતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થંકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની અંજનશલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ.

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે. ગઈ સદીના પૂર્વભાગમાં એ બંધાયું છે. પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મંદિરો બાંધનારા શિલ્પીઓના પરિવાર હજુ હયાત છે તે આ મંદિરથી સિદ્ધ થાય છે. શિલ્પી પ્રેમચંદ સલાટે એની રચના કરી છે. તે બંધાયું ત્યારે શિખરબંધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલું સમગ્ર નિર્માણ, ચારે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સમું લાગતું હશે.

પાછળથી નજીકમાં યુરોપિયન ઢબનો એક બંગલો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ગ્રીક સ્વરૂપના કોરિંથિયન થાંભલાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિમાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાંધણીના દેવાલય આસપાસ આવું યાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે.

પરંતુ અંદર પ્રવેશ કરતાં જ મંદિરનો દર્શનભાગ જોતાંની સાથે સ્થાપત્યરચનાની સપ્રમાણ એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના ઉદ્‌ગાર કાઢ્યા વિના રહેવાતું નથી. મંદિરના બલાનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તંભો ઉપર એવી જ શોભાયમાન માળવાળી ડેલીની રચના છે. તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ઘાટના તોડા છે, જે મુસ્લિમ અસર બતાવે છે.

ડેલી કે દોઢીથી અંદર જતાં જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મંદિર નજરે પડે છે. તેની ફરતી કોટની જેમ ગોઠવાયેલી દેરીઓ આબુના મંદિરની યાદ આપે છે. એ બધી સાથે ચોકમાં બાવન જિનાલયો છે. સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે. નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે. તે અને મુખ્ય મંદિર મળી જિનાલયોની સંખ્યા બાવન થાય છે. મંદિરનો રંગમંડપ પછીનો ગૂઢમંડપ અને છેવટનો ગભારો (ગર્ભમંદિર) : બધું જ કામ દેશી ખારા પથ્થર(સેંડ સ્ટોન)માં કરેલું છે. બંને બાજુ ચોકમાં જવાનાં પગથિયાં છે. ગૂઢમંડપની બેઉ બાજુનાં પગથિયાંની ચોકી ઉપર આ મંદિરની બાંધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે.

બર્ગેસ અને ફર્ગ્યુસન જેવા પ્રકાન્ડ સ્થાપત્યપંડિતો આ મંદિરની રચનામાં ઉતારેલી સંબંધપરંપર અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે. બીજે કોઈ ઠેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર બનેલી જોવામાં આવતી નથી. અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને ખંડોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે. અંદરથી નજર ફેરવો, કે બહાર ચોકમાં જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોતાં છતાં આપણને ગૂંચવણ કે મથામણ લાગતી નથી. દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સંભાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે.

ફર્ગ્યુસને કહ્યું છે : "હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને મુસલમાન સમયમાં કેટલાંક મિશ્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું. મુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મંદિરો બંધાયા તેમાં આ મંદિરની રચના સંપૂર્ણ દેખાય છે."

આ મંદિરની બાંધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનું ન ગણી શકાય. પાંચપાંચ સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને મુસ્લિમ આદર્શોનાં કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેવું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સંદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે.

રંગમંડપના આઠે થાંભલા પર દેવાંગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે. થાંભલાઓને ચોરસની અઠાંસમાં લાવી ગોળ ઘુમ્મટ કરવાની રીત સોલંકી યુગની છે. ઘુમ્મટના અંદરના ટોચને વિતાન કહે છે. વિતાનમાં નકશીદાર કંદોરા હોય છે, અને ઠેઠ ઉપર જતાં સાંકડા બિંદુમાંથી પદ્મશીલાનું કમળ, ઝુમર જેવું શોભે છે.

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું રંગીન પથ્થરોનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળચક્ર છે તેથી શોભા ઘણી વધી જાય છે. સામે ગૂઢમંદિરના એક જ મોટા પંચશાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ઘૂમટીઓ છે. આ ઘૂમટીઓ નીચેના ભોયરાંની મૂર્તિઓની આસાતના કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે. સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આપેલી છે.

ગૂઢમંડપમાં સ્તંભો નથી. પ્રવેશદ્વાર ઉપરાંત બે બાજુથી ચોકમાં જવાના મોટા બારણાં જ છે, તેથી ત્યાં પ્રકાશ ઓછો છે. પરંતુ સન્મુખ ગર્ભમંદિરનાં ત્રણ દ્વારો તરફ જોતાં ધ્યાનસ્થ પ્રતિમાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજું અંધારું મદદરૂપ બને છે.

ગૂઢમંદિરનાં પ્રતિમાદ્વારોને સુંદર મુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની જાળીઓ છે. મુસ્લિમ કાળમાં ઉદય પામેલી નકશીના એ સુંદર નમૂના છે. ગૂઢમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ઘુમ્મટ ઘણો ઊંચો ગયો છે. પણ મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર મૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાબા ઉપર જઈ શકાય છે.

મંડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાંથી નીચેનો ભાગ જોવાય છે; તેમ જ ઘુમ્મટ ત્યાંથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુંદર પૂતળીઓ નીરખવાની સગવડ મળે છે.

અટારીમાંથી બહારના ધાબા પર જતાં બે બાજુનાં વિમાનગૃહોનાં છજાં ઉપરનાં સામરણ (કે સંવરણ) અથવા બેઠાં શિખરો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે. ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે. તે સાથે વિમાનની ભીંતો પરની કોતરેલી પથ્થરની જાળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે. જરૂખાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપત્તિના શિરોહી ઘાટીની થાંભલીઓ અને કમાનો છે.

ખરું કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામાં આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશનું બલાનક અથવા મેડીબંધ દોઢી અન્ય જિનમંદિરોમાં જોવા નથી મળતાં એવી એ બેનમૂન સુંદર રચના છે.

મંદિરના ઘુમ્મટો પરની રચનાઓ(સંવરણ)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે. નૃત્યમંડપનો ઘુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુંબજ છે. પણ તેના કલશ આગળથી પાંખડીઓ પાડી તાજમહેલની જેમ તેના કંઠની પાંખડીઓમાં મેળવી દીધી છે.

ગૂઢમંડપનું સામરણ (સંવરણ) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ઘાટ છે. તેની ભૂમિતિ વ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ જોઈ છક્ક થઈ જવાય છે. દરેક કામમાં ગણિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સંખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી. ગૂઢમંડપનો મોટો ગુંબજ અંદરથી ૨૪ ફૂટના પરિઘનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમંદિરોનાં પણ શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધાં છે. આથી દ્વાર આગળનાં પગથિયાંથી એક રેખા ત્યાં સુધી લંબાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમાં રહે છે. નીચે ઊતરી ગયા પછી પણ ચોકમાંથી વિમાનજરૂખાને જુદીજુદી બાજુએથી જોતાં મંદિરને નવુંનવું આકર્ષણ મળે છે.

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તંભોના મથાળે એકેક નૃત્ય કે સંગીતની પૂતળી છે. તેમાં માત્ર કોઈ કોઈ કૌશલ્યપૂર્ણ હાથે નિર્માયેલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજીવતાભરી મળી આવે છે. ચકોર આંખને હલકું–ભારે કામ તારવતાં વાર લાગતી નથી.

પરસાળમાં ફરતા સ્તંભોની હારવાળી લાંબી ચાલીમાં નજર કરતાં આહ્લાદકતા અનુભવાય છે. તેમાં ચાલતાં ચાલતાં પણ મંદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે.

આવાં જિનાલય માટે પરંપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનું નિર્માણ થયું છે. તેનું અનુશાસન અને ગણિત સાચવીને શિલ્પીઓને નવું નિર્માણ કરવાનું હોય છે.

આ મંદિરની ઉત્તર–દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે. બહારના મંડપ (બલાનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફૂટ છે. એકંદરે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમાં શેઠ હઠીભાઈની કીર્તિના ધ્વજસમું હોઈ દેશના ગૌરવરૂપ છે.

વિરહિણીનો એક અનુભાવવિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન ર૦ પાઠક

આપણા દેશનું શૃંગારરસનું—તેમાં યે વિરહોત્કટતાનું—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મબલખ પ્રમાણમાં છે : પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનું : એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય સુધીના ગુજરાતીનો તેમાં સમાવેશ થાય છે. વળી આપણી ઘણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સંસ્કૃતમાંથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અતૂટ પરંપરા તેમાં જળવાઈ રહી છે તેમાં રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભંગિઓમાં અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆયોજનાનો અવિચ્છિન્ન તંતુ ચાલ્યો આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે. અર્વાચીન શૃંગારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાળી છે.

વિરહનું આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબંધની ગુંજાયેશવાળું છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાંથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનું મથાળું સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિશિષ્ટ અંશ જ જોઈ શકાય; અને તે પણ, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરંપરાનું મૂળ જેમાં પડેલું છે તેવી તે પ્રકારની સંસ્કૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સંદર્ભમાં—તે જોવું ઠીક થશે.

ભરતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતાં મુખ્ય આઠ પ્રકારો—વાસકસજ્જા, વિરહોત્કંઠિતા, સ્વાધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખણ્ડિતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેલા છે. પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ઠીકઠીક સંખ્યામાં પડેલા છે; એટલું જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગીકરણ જોડે સાંકળવામાં આવ્યા છે. ભરતનું આ વર્ગીકરણ શૃંગારદૃષ્ટિએ નાયકને અવલંબીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલું છે; જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે.

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવાનાં છીએ તેમાં વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાંત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ, ઓછામાં ઓછું, જ્યાં કૃષ્ણ નાયકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમાં નિરૂપિત ગોપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખંડિતાની પણ જણાય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા ઠગાયાને કારણે વંચિતા છે; તો ખંડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપભોગ બાદનું આગમન તેના માનખંડનનું કારણ છે; જ્યારે કલહાંતરિતા, પતિના કરેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિસ્નેહવંચિતા છે. આ પાંચે પ્રકારની નાયિકાની સ્નેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે. એ વિરહ, તેનાં સ્વરૂપ, સમય અને ગુણબળની કક્ષામાં અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે; કેમકે આ નાયિકાઓનાં વિરહનાં નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિરનિરાળી છે. એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોષિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કંઠિતાના વિરહને જ જોઈશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય. તેનું એક બીજું કારણ પણ છે. અહીં આપવા ધારેલાં કેટલાંક અવતરણો તે પ્રકીર્ણ સુભાષિતો–દુહાઓ-ગાથાઓ છે, જે સંદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાંથી નાયિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ. એટલે વધારે ચોકકસપણે વિષયને આડ બાંધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નાયિકા ઉભયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળાં—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિરહની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું. એ દૃષ્ટિએ, તેવાં ઉદાહરણો જેમાંથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નાયિકાઓ વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાને લેખી શકાય. માટે સહુ પહેલાં, આપણે વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જોવા ધારેલાં અવતરણો તે બન્નેની—ને તેમાં યે પ્રોષિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે. ભરતે કથેલી વિરહોત્કંહિતાની વ્યાખ્યા જોઈએ :

> अनेककार्यव्यासङ्गाद्यस्या नागच्छति प्रियः ।
> तस्यानुगमदुःखार्ता विरहोत्कंठिता मता ॥
>
> —ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬.

અર્થાત્—

"અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવતો નથી તેથી ઉદ્ભવતા દુઃખથી આર્ત તે વિરહોત્કંઠિતા મનાય છે."

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યામાં જરા ફેર છે. તે કહે છે : "આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતાં, દૈવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્કંઠિતા કહેવાય."[૧] વિશ્વનાથે દૈવની પ્રતિકૂળતા કહી, સ્પષ્ટ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવણતા બતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામાં નથી. પણ ઉભયના નિરૂપણમાં નાયિકાનો વિરહસંતાપ નિશ્ચિત છે.

પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોલ્લેખસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે :

> गुरुकार्यान्तरवशाद्यस्या विप्रोषितः प्रियः ।
> सा रूक्षालककेशान्ता भवेत्प्रोषितभर्तृका ॥
>
> —એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧.

---

[૧] आगन्तुं कृतचित्तोऽपि दैवान्नायाति यत्प्रियः ।
तदनागमदुःखार्ता विरहोत्कंठिता तु सा ॥
—વિશ્વનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬.

અર્થાત—

"કોઈ બીજા ગુરુ કહેતાં મહત્ત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ રૂક્ષ અને છૂટા પડી ગયા હોય (કેશસંસ્કારવિનાની હોય) તે પ્રોષિતભર્તૃકા છે." ત્યારે સાહિત્યદર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે : "નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ દૂર દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામપીડાર્ત નાયિકા તે પ્રોષિતભર્તૃકા કહેવાય."[2] ભાનુદત્ત મુજબ देशान्तरगते प्रेयसि संतापव्याकुला प्रोषितभर्तृका।[3] મતિરામે એ જ ભાવાર્થ હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે : "जाको पिय परदेशमें विरह विकल तिय होय." (र० रा० : १११).[4]

આ મુજબ શાસ્ત્રનિરૂપિત ઉભય નાયિકાઓનું વિરહસ્વરૂપ છે. ભરતે વર્ણવેલ આ અષ્ટનાયિકા-પ્રકારને સાહિત્યદર્પણકારે ચાલુ રાખેલ છે. દશરૂપકમાં પણ તે છે. એ બન્ને ગ્રન્થો ભરતના નાટ્યશાસ્ત્ર બાદ રચાયા છે એટલું જ નહિ, એ બન્ને ગ્રંથોમાં ભરતના નાયિકાપ્રકાર ઉપરાંત નવા નાયિકાભેદોનાં વર્ગીકરણો ઉમેરાયાં છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલાં છે, જે આપણે પછીથી જોઈશું.

આ નાયિકાઓ, વિરહને કારણે, જે 'અનુ' કહેતાં પશ્ચાદ્‌વર્તી કાયિક, માનસિક આહાર્ય (વેશને લગતાં) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિનાં પ્રયોજક પરિણામો—ઇંગિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે. આ અનુભાવો, નાયિકાના ભાવરૂપ કારણનાં, પ્રત્યક્ષ થતાં ઇંગિતો—કાર્યો છે. હિન્દી સાહિત્યકોશમાં કોઈ 'દેવ'ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુજબ વ્યાખ્યા છે :

જિનકો નિરખત પરસ્પર રસકો અનુભવ હોઈ।
ઇનહીંકો અનુભાવપદ કહત સયાને લોઈ॥

આવા અનુભાવો અસંખ્ય છે. પણ આપણે તેમાંથી એક વિશિષ્ટ અંશ જોવા ધાર્યો છે; અને તે નાયિકાના એક જ અંગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશું. આ અંગ તે હાથ છે—ગુજરાતીમાં આપણે જેને આખા હાથ લેખે ઓળખીએ છીએ તે. તેનાં ઉપાંગો છે બાહુ, કોણી, કાંડું, હસ્ત ને કરતલ તથા આંગળીઓ. નાયિકાનાં એ અંગોનું સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેનાં કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિરહદશાના દ્યોતક છે. પ્રથમ આપણે સંસ્કૃત કવિતામાંથી તેવા નમૂના પર ઊડતી નજર નાખીએ. ત્યાં અને પ્રાકૃત ઇત્યાદિમાં તે મુખ્યત્વે અતિશયોક્તિઅલંકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણામ અને કાવ્યલિંગ ઈત્યાદિ અલંકારોની ભંગીવડે નિરૂપાયા છે. આવાં અવતરણોનો સંચય અભ્યાસીને સંસ્કૃત સંદર્ભગ્રંથ 'સુભાષિતરત્નભાંડાગારમ્'માં પ્રત્યેક નાયિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાંથી તારવી લઈ મૂકેલો જોવા મળશે. તે જોઈએ તે પહેલાં, કાવ્યપ્રકાશકારે અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોષિતભર્તૃકાના દૃષ્ટાંતરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો હોઈ ટાંક્યો છે તે લઈએ :

प्रस्थानं वलयैः कृतं प्रियसखैरस्रैरजस्रं गतं
धृत्या न क्षणमासितं व्यवसितं चित्तेन गन्तुं पुरः।
यातुं निश्चितचेतसि प्रियतमे सर्वे समं प्रस्थिता
गन्तव्ये सति जीवित ! प्रियसुहृत्सार्थः किमु त्यज्यते ? ॥

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, શ્લોક ૩૫.

---

[2] नानाकार्यवशाद्यस्या दूरदेशं गतः पतिः।
सा मनोभवदुःखार्ता भवेत्प्रोषितभर्तृका ॥
—એજન, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૪.

[3] હિન્દી સાહિત્યકોશ : પ્રોષિતપતિકા (નાયિકા), પૃ૦ ૪૯૯.

[4] એજન.

તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—

"વ્હાલાં કંકણુ નીસર્યાં, વહી રહ્યાં ચોધાર આંસુ, ઘડી
બેસી ના રહી ધીર, આગળ જવા ચિત્તે થયું આકળું;
જાવાનો કરતાં વિચાર પિયુજી સાથે બધાં નીકળ્યાં,
જાવું છે જીવ ! તો પછી કયમ જવા દે સાથ વ્હાલાંતણો ?"

—કાવ્યપ્રકાશ, ગુજરાતી અનુવાદ, ગુજ૦ પુરાતત્ત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ.

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા બને તે પહેલાં જ, એને "હૈડે તે શોષ ન માય રે" એવી વિરહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્‌ભવ્યા. તેમાં નાયિકાનો હાથ દૂબળો પડતાં ને વલય મોટાં પડતાં ઊતરી જવા લાગ્યાં; એવો, હાથને લગતો અનુભાવ છે. અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણત્વ–ક્ષામપણું સૂચવાયું છે. આપણે આગળ જોઈશું કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનું પરિમાણ ઠેરઠેર—બધા સાહિત્યમાં હોવાનું માલમ પડે છે. સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક યક્ષ, પત્નીવિરહને કારણે कनकवलयभ्रंशरिक्तप्रकोष्ठः અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું સ્મરણ થાય; અથવા વિરહોત્કંઠિત રાજા દુષ્યન્તના 'स्रस्तकनकवलय'નું પણ સ્મરણ થાય. તેમ છતાં એકંદર વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનું નિરૂપણ જૂજ હોય એ સહજ છે.

આ વલયો પણ બે સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે. એક, બાવડા પરનું, જેને આપણે બાજુબંધ તથા કડું કહીએ છીએ. બીજું, કાંડા પર રમતું—કંકણસ્વરૂપનું. બાવડા પરના વલય અંગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુંદર અવતરણ એ સંદર્ભગ્રંથમાં છે; અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગોપીની કૃશતાનું અતિશયોક્તિ અલંકારમાં વર્ણવાયેલું. કેવળ ગુજરાતી ભાષાન્તર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સંસ્કૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ :

"હરિના પ્રયાણથી, એ સુભ્રૂની કમળની કળીઓની પાંખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કંદોરો નીચે સરી પડ્યાં. અને વધુમાં કહીએ તો…"

જુઓ મૂળ સંસ્કૃતમાં—

"अन्यद् ब्रूमः किमपि धमनी वर्तते वा न वेति
ज्ञातुं बाहोरहह वलयं पाणिमूलं प्रयाति ॥"

એટલે કે, "એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ–કાંડા સુધી પહોંચી ગયું."

—'સુભાષિતરત્નભાંડાગારમ્', પ્રોષિતભર્તૃકા ખંડ, શ્લોક ૮૪.

અહીં વલય, બાહુ–બાવડા પરનું છે; અને તો જ ચમત્કૃતિવાળી અતિશયોક્તિ નીપજી શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સરતુંસરતું તે કાંડાલગી ઊતરી આવ્યું એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોક્તિ સંગે સજીવારોપણ સુભગપણે સંયોજાયો છે, જે કવિતાની માત્રાને દુહરાવી આપે છે.

બીજે એક સ્થળે ખેદસૂચક હસ્તમુખવિન્યાસવડે કાયિક અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે ત્યાં, હાથ પરના અલંકારરૂપે મૃણાલના વલયનું નિરૂપણ છે.

"મોતીઓની સાથે હરીફાઈ કરતાં એવાં પાંપણોમાંથી ગરતાં આંસુઓનાં બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અટ્ટહાસ્યનું અનુકરણ કરતા હારાવલિરૂપ ભૂષણને હૃદય પર રાખી, કુમળા મૃણાલના વલયથી

અલંકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાલે! કયા પુણ્યશાળીને તું સ્મરી રહી છે?"

—સંસ્કૃત–મરાઠી સુભાષિત કોશ, ખંડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧વેં, પ્રવાસ વિરહ ઇ. વિભાગ.

અહીં વિરહિણીનો વલયાભૂષિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમાં ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રયાણને કારણે આભરણોને અંગે સુદ્ધાં અડાડતી નથી તે જણાવતાં કહ્યું છે :

"પીનસ્તનકલશ પર લહેરાતા હારને ધારણ કરતી નથી અને વીંટીને પણ (આંગળીવડે) સ્પર્શતી નથી."

—સુભાષિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨.

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિરહોત્કંઠાનું, તેની ઉત્સુક દશાનું વર્ણન જુઓ :

"પ્રિયનો સંગ સૂચવતા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલાં અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુનઃ પુનઃ આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે."

—એજન, શ્લોક ૯.

એક શ્લોકમાં નાયિકાની વિરહવ્યગ્ર દશા સુંદર રીતે નિરૂપાઈ છે. તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સંતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે :

"કોઈ એક કૃશાંગી, વનનાં વૃક્ષોની છાયામાં વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રનાં કિરણોને નિવારતી નિવારતી ચાલતી હતી."

—એજન, શ્લોક ૧૬.

પ્રસ્તુત અવતરણમાં હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે :

"સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આશંકાએ તે હાથથી ન લેતાં ભ્રૂસંજ્ઞાથી સ્વીકારે છે."

—સુભાષિત૦, પ્રોષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આંગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કરેલું છે! યક્ષપત્ની વિશેનો મેઘદૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

शेषान्मासान्विरहदिवसस्थापितस्यावधेर्वा
विन्यस्यन्ती भुवि गणनया देहलीदत्तपुष्पैः ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પંક્તિઓ)[૫અ]

અથવા તેથી આગળ—

मत्सादृश्यं विरहतनु वा भावगम्यं लिखन्ती ।

—એજન, શ્લોક ૨૨.[૫બ]

જુઓ કીલાભાઈ ઘનશ્યામ અનુવાદિત મેઘદૂતમાંથી ઉપરની પંક્તિઓનું ભાષાંતર :

[૫અ] "પ્હેલાં બાંધી અવધમહીં જે માસ બાકી રહેલા.
બેઠી હોંશે ગણતી કુસુમો મૂકીને ઉંબરામાં."

[૫બ] "કલ્પી મારી કૃશ છબી, હશે કાઢતી ચિત્રમાંહે."

આમ હાથવડે ઉંબરે ફૂલો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનું ચિત્ર આલેખતી–સર્જતી નાયિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસમા દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે.

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરજ્ઞાન નહિ કે અલ્પ હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રૂઢિ હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આંકવાની ને પછી ગણવાની! પણ એક શ્લોકમાં એ આંકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું–નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહભીરુતાનું સૂચક છે :

“ ઝરણાંની જેમ વહેતાં આંસુઓથી જેનાં લમણાં ધોવાયાં છે એવી એ બાલા અવધિના દિવસોની સંખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશંકાથી, રખે ને અવધિ-દિવસ વીતી જાય!”

સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬.

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામાં નાયિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે; એટલું જ નહિ, તે નાયિકાથી અજાણપણે સખીકૃત્ય બજાવી તેને મિથ્યા ધારણ આપી રહી છે :

“ ઓહિદિઅહાગમાસં કિરીહિ સહિઆહિં કુડ્ડલિહિઆઓ
દો તિણ્ણિ તહિં ચ્ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિજ્જંતિ ।”

અર્થાત્—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતાં એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આશંકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાંથી બેત્રણ ચોરીછૂપીથી ભૂંસી નાખે છે. ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુંદર બીજી બે પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી :

“ ઝંઝા–વાઉત્તિણ્ણિઅ–ઘર–વિવર–પલોટ્ટ–સલિલ–ધારાહિં
કુડ્ડ–લિહિઓહિ–દિઅહં રક્ખઇ મુદ્ધા કરઅલેહિં.”

“ ઝંઝાવાતથી છાજ ઉડાડી દેવાયાને કારણે ઘરનાં વિવરોમાંથી, એટલે કે છાપરાનાં બાકોરાંમાંથી, પડતી સલિલધારાથી ભીંત પર આળખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, મુગ્ધા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે.”

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સૂચનવડે વિરહભાવને વ્યક્ત કરે છે. જેમ આજે ને તેથી વિશેષ જૂના સમયમાં વર્ષારંભપૂર્વે ઘર પરનું છાજ સરખું કરવામાં આવતું, જેથી વરસાદના જલથી ઘરનો અંદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે. પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ઘર જીર્ણ છાજવાળું હોય ને ? તેવા ગૃહવાળી પ્રોષિતભર્તૃકાનું અનુકંપા જગાડે તેવું આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે. અહીં એકાકિની વિરહિણીનું મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનું હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગતરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસંપન્ન તેજછાયામિશ્ર ચિત્ર! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાંપડી! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથા :

અજ્જં ગઓત્તિ, અજ્જં ગઓત્તિ, અજ્જં ગઓત્તિ, ગણિરીએ
પઢમે ચ્ચિઅ દિઅહદ્ધે કુડ્ડો રેહાહિ ચિત્ત લિઓ.

અર્થાત્—“ ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ એમ ગણીગણીને પહેલા દિવસના અર્ધભાગમાં જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી !”

અહીં ‘ આજ ગયો ’ એ પદ માત્ર ત્રેવડાવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાજા ઘાની બળતરા કેટલી ભારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે! ભાવની સ્વકીય પ્રબલતાએ સ્વભાવોક્ત નિરૂપણથી

સચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાયિક બન્ને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા—માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે.

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવાનો રહે છે. હેમચંદ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે ત્યાં ટાંકેલો છે :

" જે મહુ દિણ્ણા દિઅહડા દઈએ પવસંતેણ ।
તાણ ગણંતિએ અંગુલિઉ જજ્જરિઆઉ નહેણ ।"

અર્થાત્—" પ્રવાસે જતાં પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણતાં (ગણતાં મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા."

—સિદ્ધહૈમ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક હ૦ ચુ૦ ભાયાણી, પૃ૦ ૬.

સંભારો મીરાંના બેએક પદની કંઈક આવા જ—મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ :

" આઉં આઉં કર ગયા સાંવરા, કર ગયા કૌલ અનેક
ગિણતા ગિણતા ઘિસ ગઈ રે મ્હારા આંગલિયારી રેખ."

—સસ્તું સાહિત્ય સંપાદિત મીરાંબાઈનાં ભજનો, પદ ૧૩૨.

મીરાંની આમાંની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાઠ, અન્ય સંગ્રહોના આ જ પદમાં, નીચે મુજબ મળે છે :

" સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક "

તો એક બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમાં પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે :

" દેશવિદેશ સંદેશ ન પહુંચૈ, હોય અંદેશા ભારી :
ગિનતા ગિનતા ઘિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી :
અજહૂં ન આયે મુરારી."

—' મીરાંબાઈ—એક મનન ', લેખક : મંજુલાલ મજમુદાર.

એવી આ મીરાંની પંક્તિઓનો ભાવસગડ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે.

વિરહના આવા સંતાપથી કેવળ નાયિકા જ બળીઝળી નથી, તેના સંબંધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવું આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટાંતે પ્રતીત કર્યું. હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ દુહામાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય? કારણ તે તો નાયિકાનો સૌભાગ્યસૂચક ચૂડલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય! વિરહવ્યથાના આકરા સંતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નંદવાઈ જ જાય ને! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જાતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજાવાયું છે :

" ચુડુલ્લઉ ચુણ્ણીહોઇસઇ મુદ્ધિ કવોલિ નિહિત્તઉ ।
સાસાનલ—જાલ—ઝલક્કિઅઉ બાહ—સલિલ—સંસિત્તઉ ॥ "

અર્થાત્—" મુગ્ધા! ગાલ નીચે (=ગાલે) રાખેલો (ને તેથી) નિઃશ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂડલો ચૂરો બની જશે."

—સિદ્ધહૈમગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક : હ૦ ચુ૦ ભાયાણી, પૃ૦ ૫૮.

આ ઉપરાંત નાયિકાની વિરહદશાએ અલ્પચેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાડ્યા છે! એક પ્રાકૃત ગાથાનું દૃષ્ટાંત :

"પાસાસંકી કાઓ ણેચ્છદિ દિણ્ણં પિ પહિઅ-ઘરિણીએ
ઓણંત-કરઅ લોગલિઅ-વલઅ મજ્ઝ-ટ્ઠિઅં પિંડં."

અર્થાત્—"પથિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાંથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) ફાંસાની આશંકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી."

એથી યે આગળ નાયિકા સાથે સંબંધ ધરાવનાર જીવંત, વિશિષ્ટ—અરે! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉગ્ર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે! જુઓ ગાથા :

"અઇકોવણા વિ સાસૂ રુઆવિઆ ગઅવઇઅસોણ્હાએ
પાઅ-પડણોણઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલએસુ ॥"

અર્થાત્—"પગે પડવા નમી ત્યારે બંને કંકણ સરી પડતાં, પ્રોષિતપતિકાએ ઉગ્ર સ્વભાવની સાસુની આંખમાંયે આંસુ આણી દીધાં!"

આવાં, વલયે સૂચવેલી ક્ષીણતાનાં ભાતભાતનાં ચિત્રો સંસ્કૃત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાંથી સાંપડે છે. કેટલાંક તો ઘણાં સુંદર છે. એક ભાવસુંદર ગાથામાં પ્રોષિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂંઝવણ તળે ચંપાયેલો–દબાયેલો તેનો વિષાદ ઘણો સુકુમાર ભાવથી–તેની મૃદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે. કૌતુક અને વિષાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોષિતપતિકાઓની કૃશતાની સંભાવના કરી, અંતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે! ત્યાં સર્વને ઓથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધસ્ફુટ-મુગ્ધ વિષાદ સવિશેષ વેધક બને છે :

"સહિ! સાહસુ સબ્ભાવેણ પુચ્છિમો કિં અસેસ મહિલાણં।
વડ્ઢંતિ કર-ઠિઅ ચ્ચિઅ વલઆ દઇએ પઉત્થંમિ ॥

એટલે કે—"હે સખી! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછું છું : શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતાં બધી ય સ્ત્રીઓનાં કંકણ (આમ) હાથમાં પડ્યાંપડ્યાં જ મોટાં થઈ જતાં હશે?"

એક બીજો છે વલયનો સંદેશદુહો :

"સંદેશા ગુણ વત્તડી હું કહિવા અસમત્થ
એકઇ વલઇ જાણિજ્યો, સમ્માણા બે હત્થ."

અર્થાત્—"હે પ્રિય! હું સંદેશામાં ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છું. માત્ર એટલું જાણજે કે એક જ વલયમાં મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે."

પણ આ દુહાની પહેલાં, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે. તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે. એ દુહો ૧૩મી સદીના અબ્દુલ રહમાનકૃત 'સંદેશરાસક'માં છે.[૬] પ્રસ્તુત અવતરણમાં પોતાના બન્ને હાથો એક જ વલયમાં સમાઈ જવાની કૃશતા

---

[૬] જુઓ સંદેશરાસક—

"સંદેશડઉ સવિત્થરઉ હઉ કહણઙ અસમત્થ
ભણ પિય ઇકત્તિ બલિયડઇ બે વિ સમાણા હત્થ." ॥૮૦॥

એટલે કે—"સંદેશો સવિસ્તર (છે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું. કહેજે પિયને (હવે) એક જ વલયમાં બે ય હાથ સમાઈ જાય છે."

પ્રત્યક્ષ કરી છે. એવી સંપૂર્ણ—સોએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અંગોની તુલનાવડે વ્યંજિત થતી એ કૃશતા છે. પણ પોતાનાં બે જુદાં જુદાં અંગોવડે સૂચવાતી તુલનાત્મક ક્ષામતાના નિરૂપણનો એક સંદેશરાસકનો બીજો—આગળનાની પડખે જ મૂકેલો દુહો છે :

“ સંદેશડઉ સવિત્થરઉ, પર મઇ કહણુ ન જાઇ
જો કાલંગુલિ મુંદડઉ સો બાહડી સમાઇ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“ સંદેશો સવિસ્તર (છે) પણ મારાથી કહ્યો ન જાય. જે ટચલી આંગળીની મુદ્રિકા તે બાહુમાં સમાઈ જાય છે.”

આ ને આ કૃશતાની બિના મીરાંના એક પદમાં, તેની આગળ આવેલી પંક્તિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે :

“ માંસ ગલે ગલ છીજિયા રે, કરક રહ્યા ગલ આહિ;
આંગલિયારી મૂંદડી મ્હારે આવણા લાગી બાંહી.”

—મીરાંનાં પદો. સંપાદક : ભૂપેન્દ્ર ત્રિવેદી, પૃ૦ ૧૮૬, પદ ૨૧ (રુપાંતરવાળું)

આપણે જોયાં એ દષ્ટાંતોમાં તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારનાં પણ નાયિકાનાં પોતાનાં ને પોતાનાં જ બે અંગોને સમીપ મૂકી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી. પણ એથી છે એક દુય્યમ દૃષ્ટાંત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે. કોઈ એક પરંપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાંભળેલા ગીતની તે પંક્તિઓ છે :

“ મહા મહિને મન માહરું,
મળવાને મન અકળાય રે;
હરિની ટચલી આંગળીકેરી મુદ્રિકા,
મારી દશે આંગળીયો સમાય રે;
હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દ્વારકામાં જઈ રહ્યા.”

અહીં કૃષ્ણની એક અને તે ય ટચલી—જે ટચૂકડી આંગળી, તેની બરાબર પોતાની દશ આંગળીઓની, પરસ્પર સંગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા ઘેરી બની છે. અને એ અતિશયોક્તિ, વિરહતીવ્રતાની બાઢ બતાવે છે.

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિલનની ભાવસંધિવાળો હેમચંદ્રે ઉદ્ધૃત કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુંદર દુહો જોઈએ :

“ વાયસુ ઉડ્ડાવન્તિઅએ પિઉ દિટ્ઠઉ સહસત્તિ,
અદ્ધા વલયા મહિહિ ગય, અદ્ધા ફુટ્ટ તડત્તિ ”

કામચલાઉ ગુજરાતીમાં—

વાયસને ઉડાડતા પિયુ દીઠો સહસાજ,
અર્ધ વલય મહી પર અને અર્ધ તડાક તૂટન્ત.

હવે રહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલંબી અનુભાવ : અને તે પત્રલેખનનો. શાકુન્તલમાં વિરહોત્કંઠિતા શકુંતલાનો ‘ શુકોદરસુકુમાર નલિનીપત્ર ’ પરનો પત્રશ્લોક આપણે વાંચ્યો છે; એટલું જ નહિ, મીરાં જેવીના પદમાં પ્રોષિતભર્તૃકા વિશેના પરદેશ વસતા પિયુને “ લિખિલિખિ ભેજત બાંતી ”ના

ઉલ્લેખ યે જાણીએ છીએ. એ મીરાંના એક બીજા, સંગ્રહિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રસિદ્ધ થતા પદમાં હસ્તવડે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉલ્લેખ મળે છે તે આપણે જોઈએ :

પદ ૧. રાગ સોરઠ

" કૈસે લિખું, લિખીયો ન જાય, પતીયાં; કૈસે લિખું૦
કલમ ભરત મેરો કર કંપત હૈ,
હિયડો રહ્યૌ થરરાય—પતીયાં૦ ૧
વાત કરું તો મુઝે બાત ન આવૈ,
નૈણ રહ્યા ઝરરાય—પતીયાં૦ ૨
મીરાં કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,
રહી હૂં મધુ પર છાય—પતીયાં૦[૭]" ૩

કિત્તો શાહીમાં બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કંપે છે અને હાથ સાથે હૈયું પણ થરકે છે : એવી વિરહઅમૂંઝણ અનુભવતી નાયિકા છે. આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અલ્પ અક્ષરજ્ઞાન છતાં પત્રલેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલંબી અનુભાવ લેખી શકાય.

અહીં આપણે સંસ્કૃતથી માંડી ગુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલંબી વિવિધ અનુભાવોનાં અવતરણો જોયાં. તેમાં નાયિકાનો શોકસંતાપ, કૃશતા, આભરણો અંગે ય ન અડાડવા જેવું તેમ જ જગતના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવું ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગણતરી કે ન ગણવાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસંદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપસ્થિત કરેલા આભાસથી થતું સુખ ને તેય રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રંગપૂરણી થયેલી છે.

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શૃંગારનું રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાયું છે; અને તેમાં યે વિયોગના ભાવને વિશેષ આધિક્ય મળે એ સહજ નથી ? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર ઝંખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિરત ઘસરકા વેઠીવેઠીને તેમાંથી આવા કોઈક શ્લોકગાથાદુહાગીતરૂપે જે તિખારવા ઉડાડે છે તે જ શૃંગારને સંવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે. માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે 'વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે.' એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા–વેધકતા–માર્મિકતા રહી છે, તેટલી બીજી બાજુથી એનાં અન્તર્ગત વર્ણનોમાં અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ ય રહી છે. વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જ્વર અને દુર્બળતા, પાણ્ડુતા ઇ૦ વ્યાધિ, માનસિક ક્લેશ, સંતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સંદર્ભમાં તે વિવિધ અર્થચ્છાયાઓથી યોજાય છે), વિવિધ ઋતુઓના ઉદ્દીપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦–૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, ગુણકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, વ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુંદર વ્યંજનાપૂર્ણ સંવેદક ચિત્રણ–અંકન થયેલું છે. વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમાં આવી સભર અને સંતર્પક વિવિધતા છે. વળી, આપણે જોયેલા એક વિશિષ્ટ અંશમાં પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે.

---

[૭] લેખનું નામ : પ્રાચીન દેશીભાષાગ્રથિત પ્રકીર્ણ સાહિત્ય; સંપાદક : મુનિશ્રી જિનવિજયજી; 'ભારતીય વિદ્યા' (સંશોધન-વિષયક હિંદી-ગુજ૦ ત્રૈમાસિક પત્રિકા), વર્ષ ૧, અંક ૪.

અને આમ છતાં એમ નથી જણાતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમાં તેની રજૂઆત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણરીતિથી ઉઠાવ પામી છે? કંઈક નવીન કાવ્યાત્મક-ચમત્કૃતિસહિત એ જ અંગ, અંગસંચાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે? ઉપર્યુક્ત ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે. આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરંપરા પાછળ કંઈ કારણ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સંસ્કૃતિથી તે મુદ્રાંકિત છે.

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સંસ્કૃતિ પાછળ, સૈકાઓ લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એકધારું ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખબર છે. મુસલમાનોનાં આક્રમણો છતાં તેના હાડમાંથી તે કદી હચમચી ઊઠ્યું નહોતું. છેક અંગ્રેજોના–પશ્ચિમના સંપર્ક પછી જ તેમાં ઊથલો આવ્યો. ત્યાં લગી દેશ, વ્યાપક એવા રૂઢિનિયંત્રિત અને ધર્મશાસ્ત્રબદ્ધ જીવનાચારવડે ટકી રહ્યો હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો. અને છાપખાનાંના પ્રચારની શક્યતા ન હોવાથી સમાજની એ રૂઢિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોષણ મળ્યું. જે કંઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમાં ઉત્પન્ન થતો તે ધીમી, પણ સ્થિર ગતિએ પ્રસરતો. તેને રૂઢ બનતાં સારો એવો સમય પસાર થતો. એટલે તે જો પ્રાણબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો; ને સંસ્કૃતિના બળરૂપે સચવાતો. એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લઢણ પ્રમાણે ચાલવામાં મહિમા ગણાતો. વળી મુદ્રણયંત્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી અપખે પડી લોકરુચિમાંથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ રૂઢિમહિમાને કારણે કવિને ય કોઈનું લઈને ચાલવામાં, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જણાતી નહિ. કોઈ સભર નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકઠા થતા ભરપટ્ટે કાંપ સાથે આગળ ચાલે, તેવું જીવનકવનની રસમની બાબતમાં બનતું. આ રૂઢ પરંપરાનું આત્યંતિક સ્વરૂપ તે જૂનાં કાવ્યોમાં આવતાં–મુકાતાં રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે; જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમાં એઠાં ને એઠાં મૂકી દેવાતાં, અને તેમાં શિષ્ટમાન્ય વિદ્વત્તા લેખાતી. પ્રેમાનંદ જેવો પણ અમુક સહ્ય ને હૃદ્ય અંશે તેમ કરવામાંથી બાકાત રહ્યો નથી. આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપરંપરાને ટકાવી રાખી હતી. પણ તેવું સાચું સાહિત્ય રૂઢ છતાં નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંનાં અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સંસ્કૃતિની જીવંત મુદ્રા છે.

આ પૂરું કરીએ તે પહેલાં, સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નાયિકાભેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સંશયપ્રશ્ન, અભ્યાસી સમક્ષ વિશેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મૂકી જોવો આવશ્યક જણાય છે. તે પહેલાં, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકંદર યોજનામાં જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય–સમાજશાસ્ત્રીય સૂઝ રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો ષડ્દર્શન અને તેમાંના ન્યાય વગેરેના અઠંગ અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની શિસ્તમાં પલોટાયેલા હતા. ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદ્ધર હોઈ નિ:શંક ટકી રહેશે. પ્રશ્ન છે પ્રોષિતભર્તૃકા અથવા પ્રોષિતપતિકા નાયિકા અંગેનો.

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાયિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાયિકાના અન્ય પ્રકારના ભેદો પાછળથી ઉમેરાયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમાં ઝિલાતી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવાં નવાંનવાં વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂઝતાં જાય તેમ રચવા માંડ્યાં. આમ, સ્વીયા કે સ્વકીયા, પરકીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જોવા મળે છે. અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા 'લાલ પીળો ને વાદળી' જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપૂરતું સ્પષ્ટ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે મુજબ પ્રોષિતભર્તૃકાને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મૂકી શકાય એવું એને વિવક્ષિત જણાય છે. પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજું વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાંગોપાંગ લાગુ પડી શકે ખરું? અને લાગુ પડતાં, દરવેળા તેમાં સુસંગતિ જળવાય ખરી? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓનાં વર્ગીકરણોના યોજેલા સંબંધની ચકાસણી થવી જોઈએ; જે ઊંડો અભ્યાસ માગી લે તેવું છે. અહીં આપણે સહેજ ઊડતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલાં છીએ. ભરતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસે છે તે કારણે તે કેશસંસ્કાર વિનાની છે; તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે 'મનોભવદુઃખાર્તા' છે, એટલે કે કામાર્ત છે. સાહિત્યદર્પણકારે 'પ્રિય'ને બદલે 'પતિ' શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

આ બન્ને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, 'સંતાપવ્યાકુલા' હોઈ વિકલાંગવેશે છે એમ કહી શકાય. અહીં નાયિકાના વિરહદુઃખનું નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી. કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામાં નિશ્ચિતપણે 'પતિ' શબ્દ છે. માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરકીયા ને સામાન્યા પણ છે. તો ઊલટાનું તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થયાનું સુખ હોય કે દુઃખ? આ એક સાદી સમજમાંથી નીપજતો પ્રશ્ન છે.

એક બીજો મુદ્દો : ભરતે આપેલ 'પ્રોષિતભર્તૃકા' એવા પારિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની–ભર્તાની વિવાહિતા પત્ની–નાયિકા છે. પ્રોષિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે. તેમાંના આ 'ભર્તૃ' અને ખાસ કરીને 'પતિ', એ પર્યાયો શું વિવાહિત દશાના સાંકેતિક શબ્દો નથી? છે. આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનું એ આખું યે વર્ગીકરણ નાયકને અવલંબીને ઉદ્‌ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાયું છે. અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય; સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા–કે પરકીયા–સ્વરૂપે કેમ હોય?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમાં તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોષિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવામાં બાધ ન જોઈએ. તો, તે લક્ષમાં લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેનાં વર્ગીકરણોનું પરસ્પર-સંકલન (co-ordination) થવું જોઈએ. પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનું સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનું છે. કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી. અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલંબીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાંથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્ભેળ સત્યમાંથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતાં, પ્રોષિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામાં એ લોકોએ પરકીયા-સામાન્યાનો કઈ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રંથમાંથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે. કારણ, જે નાયિકા નિર્ભેળપણે પ્રોષિતભર્તૃકાનું ભાવદૃષ્ટાન્ત છે તે એકીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—ચોકઠામાં કેમ બેસી શકે? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે! ભાવસંઘર્ષ કે ભાવશબલતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારનાં હોવાં જોઈએ. તે કવિના કે "સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અબાધિત હોઈ...શુદ્ધ સ્વરૂપ"–નાં હોય તો જ તે અવિઘ્નકરપણે આસ્વાદ્ય બની શકે. કાવ્યની તેવાં શુદ્ધ ભાવસત્યો નીપજાવવાની ગુંજાયેશ છે : તેથી જ તેમાંથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્‌ભવી શક્યું છે. એટલે, વ્યવહારમાં છે માટે કરીને પ્રોષિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત મુશ્કેલી ઊભી થાય. તો પછી શાસ્ત્રમાં તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિષયના પાડેલાં નિશ્ચિત આકારવાળાં વર્ગીકરણની ચોકસાઈ રહે નહિ. એવા ભેળસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને—રૂઢ કરવામાં ભલીવાર હોઈ શકે નહિ. પછી તે તર્કસંગત–શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ.

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુલક્ષીને પ્રોષિતભર્તૃકા માટે પરકીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેવી નાયિકાનો રતિભાવ શૃંગારના એટલે કે રસના સંબંધનો નહિ, પણ રસાભાસની કોટિનો લેખવો જોઈએ. કારણ, આપણા કાવ્યાચાર્યોએ કેટલાંક અનુચિત રતિભાવનાં નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યાં છે અને તેને રસાભાસની કોટિનાં ગણાવેલાં છે. તેનું યે કારણ છે; આપણી સંસ્કૃતિથી મુદ્રાંકિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાયોજના કે વર્ગીકરણો સ્વીકાર્યાં નથી. માનવસમાજમાં મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સંબંધિત છે; તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સંબંધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યચેતનાની અત્યંત સૂક્ષ્મ ને નાજુક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સંકળાયેલો છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી સૂક્ષ્મ કલારુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, ગુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજે કારણે અનુચિત શૃંગારનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક રતિનો અભિલાષ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શૃંગારરસ નહિ પણ તેના રસાભાસના વિભાવ તરીકે ઠરાવેલ છે. આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રતિભાવને સૂઝપૂર્વક કુત્સિત લેખી તેને અલગ તારવી, રસાભાસ તરીકે અલાયદું સ્થાન આપ્યું છે. તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરકીયા કે સામાન્યા પ્રોષિતભર્તૃકા શૃંગારરસનો આલંબનવિભાવ શી રીતે હોઇ શકે? તો બીજી બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી સંસ્કૃતિએ છેક અંગ્રેજોના આગમન સુધી, બહુનાયિકાવિષયક રતિઅભિલાષ સેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાંય નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી! સંસ્કૃત સાહિત્યનાં નાટકોમાં કેટલાંય રાજાનાં તેવાં પાત્રો છે તેને પણ આપણી સંસ્કૃતિની એક તાસીર જ સમજવી જોઈએ ને?

આ ઉપરાંત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ઘટાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદંશે ભલે કાવ્યમાંથી પણ અમુક અંશે જીવનમાંથી—જીવનના નિરીક્ષણમાંથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાંથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રજૂ કરે છે. એટલે કે એ આદર્શ ઘડવામાં શાસ્ત્રને કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે. કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમાં નજરે પડતી અનેક પ્રોષિતભર્તૃકાઓમાંથી કોઈક કોઈક તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈક કોઈક લક્ષણ, આદર્શ પ્રોષિતભર્તૃકાના બરનાં હોઈ શકે. કવિચિત્ત પોતાની ભાવજરૂરત મુજબ તે બધાં દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્શભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે. શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગીકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે. તેવી છૂટકછૂટક નાયિકાઓનાં દૈનંદિન જીવન પરથી અને સાહિત્યમાં થતા તેના રસદાયી સમર્થન પરથી જેમ કાવ્યશાસ્ત્ર તેમ સ્મૃતિ અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર ઘડે છે. તે મુજબ, પ્રોષિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારનાં સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમાં કરેલાં છે :

क्रीडां शरीरसंस्कारं समाजोत्सवदर्शनम् ।
हास्यं परगृहे यानं त्यजेत्प्रोषितभर्तृका ॥

—યાજ્ઞવલ્ક્ય સ્મૃતિ, ૧, શ્લોક ૮૪.

એટલે કે—“પ્રોષિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસંસ્કાર–પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગૃહગમન—તે ત્યજવું.”

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનું તથ્ય કંઈક અંશે રહેલું નથી જણાતું? જો નાયિકા પતિને કારણે વિરહસંતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘रूक्षालकक्केशान्ता’—કેશસંસ્કાર વગેરે વિનાની હોય. માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાઈ જાય છે! અને આ પ્રકારનું વર્ણન જાણે ભાષ્યરૂપે સાહિત્યદર્પણકારની પ્રોષિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અંતઃપુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કુલવધૂને નથી નિર્દેશતું ? તેવી વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોજી હશે ?

એક બાબત ઉમેરવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામાં નાયક માટે ‘પ્રિય’ શબ્દ છે. પણ સાહિત્યદર્પણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિસ્વરૂપનો બોધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે. પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્યદર્પણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે. તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની માગને અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માલૂમ પડે છે. તો પછી તેવી પ્રોષિતભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ બને કે શૃંગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે.

આમ ‘ પતિ ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્પણમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહમ્લાન પ્રોષિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિઝાતી સ્વકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે. તેને પછી પરકીયા ઇ૦ હોવાનો કઢંગો સંભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેલાં જુદાં જુદાં વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોજનામાં તાણીતૂશીને—કૃત્રિમપણે ઢાળવા–સાંકળવા ને એમ કરીને સુબદ્ધ કરવા જતાં આવી અસંગતિ ઊભી થઈ હશે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલાં આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રંથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ. આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સવીગત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી. તેથી માત્ર સંશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે.

છતાં આ વર્ગીકરણો સંબંધમાં આટલું સૂચન કરી શકાય : તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાંકળવા જતાં અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે. કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ–પારાવાર, હરક્ષણે પરિવર્ત પામતી શક્યતાઓ છે. તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીણપણે અને સર્વ કાલ માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોકઠામાં બધી બાજુ બંધબેસતું આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ. કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અંશતઃ જ કરી શકે છે. કંઈક આકાશને આચ્છાદવા બિછાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ઘાટ છે. એક બાજુ ઢાંકવા જતાં બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉઘાડું પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મસ્તક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ ઢાંકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે. સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેરા થાય. ક્યારેક તે નકામા ય નીવડે. તે સત્યવેધી હોય એટલે બસ.

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅંશ, કાવ્યાનંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે. ઘણી વેળા કાવ્યનું વિવેચનગુણદર્શન એ રત્નમંજૂષા છે : તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુષંગે સુંદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાંહળાં કાવ્યકાંતિ મનભર માણી શકાય.*

---

* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જરૂરી અવતરણો, તેનાં સંદર્ભસ્થાનો ને ગ્રંથો વગેરેને મમતાથી ને ચીવટાઈથી સુકર કરી આપનાર નીચેના સજ્જનબંધુઓનો સઋણ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે :

૧ પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશ વગેરે માટે શ્રી હ૦ ચુ૦ ભાયાણી.

૨ સંસ્કૃત માટે પ્રો૦ ગૌરીશંકર ઝાલા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સંશોધનવિભાગના સંસ્કૃતના અધ્યાપક સુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા ત્યાંની સંસ્કૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત.

૩ ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી નયન પંડ્યા.

જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા : ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ

[સંક્ષિપ્ત પરિચય]

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુરાતત્ત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ત્યાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમાં મુખ્યત્વે 'યતિ'ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો. એનું બીજું નામ 'મુનિ' પણ હતું; પરંતુ જૈનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ત્યાગીવર્ગને 'યતિ' નામથી ઓળખતો હતો.

જૈન યતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પંજાબ, દિલ્લી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખું રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાંત હવે પાકિસ્તાનમાં ગયેલા હૈદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતાં માલૂમ પડે છે કે એ યુગમાં જૈન યતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમાં ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો છે.

જૈન ધર્મે ઉદ્બોધેલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ યતિઓ, ઇચ્છા અને સમજણપૂર્વક, સાંસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસરણ કરતા હતા. અને અહિંસાસાધક તપ, સંયમ, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ વ્રતનું પાલન કરવું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું. આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમાં ફેરવવા માટે હમેશાં યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સંપર્કમાં આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસંસ્કારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા. આ યતિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમાં નિરંતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય ભિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા. તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી ભેટ–સોગાત–પૂજાને ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા.

જૈન યતિઓનું આવું નિઃસ્પૃહ જીવન જનસમૂહના અંતરમાં એમના પ્રત્યે આદર અને બહુમાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે. તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે; અને સાથોસાથ પોતાના સંપર્કમાં આવતાં નર-નારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, દયા, દાન, પરોપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-દુઃખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સદાચારપોષક સદ્‌ગુણોના સંસ્કારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે.

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ઝીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે બતાવેલા ધર્મમાર્ગનું અનુસરણા કરતા રહેતા હતા. પશ્ચિમ ભારતમાં અત્યારે જેટલી જૈન વણિક જ્ઞાતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાંય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સંસ્કારસંપન્ન બની શક્યાં છે. આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ઘડતર અને વિકાસમાં ઘણો મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે. આ જૈન સમૂહો દેશની રાજકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાંસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમાં હંમેશાં પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે. એનો ઇતિહાસ ઘણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણભૂત છે. પણ હજી સુધી એના ઉપર જોઇએ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો.

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સંસ્કારસંપન્ન કરવા માટે જેમ હમેશાં ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે જુદા જુદા વિષયોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી ભિન્ન દેશકાળમાં રહેનાર કે થનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા ગ્રંથોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમાં પણ વધારો કરતા રહેતા. જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ઘણું વિપુલ છે. છેલ્લાં એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામાં આવે તો સંખ્યાબંધ જૈન યતિઓને એમાં ઘણું વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે.

આ જૈન યતિઓ કે મુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સંપ્રદાયના મર્મજ્ઞ વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનું ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુભવવાળું રહેતું હતું. તે તે સમયમાં જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનું આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન-મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા. જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધારણ હતી. તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, છંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતાં શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કરવા ઉપરાંત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, શિલ્પ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રશ્નપરિજ્ઞાન, રમલ વગેરે બધી જાતનાં શાસ્ત્રોનું પણ એવું જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા. કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મંત્રવિદ્યા અને તંત્રવિદ્યામાં નિપુણ હતા. જૈન ઇતિહાસના અંગભૂત પ્રાચીન પ્રમાણો અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનું વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માંત્રિક અને તાંત્રિક હતા. પોતાની આ વિદ્યાને બળે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો; પોતાના દેશવાસીઓનાં આંતર-બાહ્ય કષ્ટો દૂર કરવામાં ઘણી મદદ કરી હતી. તેઓ સદાચારનું આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા; પણ અવસર જોઈને લોકોને નીતિમાર્ગનું અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજા અને પ્રજાની ફરજોનું અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનું પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા.

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદ્દુપદેશને માથે ચડાવવાને માટે હમેશાં તત્પર રહેતા જ હતા; પરંતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજૈનો પણ એમનો શ્રદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશાં આદર કરતા રહેતા હતા. નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમનાં ઉપદેશ અને સલાહ-સૂચનનો લાભ લેતા રહેતા હતા.

ઉપર સૂચવવામાં આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાંસ્કારિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમાં આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિને વધારવામાં આપ્યો છે. આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેવા, જુદા જુદા વિષયને લગતા હજારો ગ્રંથો પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ભાષામાં લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે. સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત પ્રાચીન રાજસ્થાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ્ય ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ્ય ભાષાઓમાં અસંખ્ય ગ્રંથોની રચના કરી છે. દેશ્ય ભાષાઓની આ રચનાઓમાં, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સંભળાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકભોગ્ય સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે. ભાષાવિકાસ અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલું આ દેશ્યભાષા-સાહિત્ય પણ ખૂબ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. આ યતિઓએ દેશ્ય ભાષામાં કેવળ પોતાના સંપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવું નથી; એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમાં પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રબંધોનું પણ દેશ્ય ભાષામાં એવું જ વિશિષ્ટ અવતરણ, ભાષાંતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિનાં ખીલેલાં પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચરણપૂજા કરી છે.

હેમરત્નકૃત ચૌપઈ

અહીંયાં આવા જ એક યતિજી દ્વારા પ્રાચીન રાજસ્થાની ભાષામાં, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનું પસંદ કરે છે તે ભાષામાં, રચવામાં આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કરુણ છતાં અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કંઈક પરિચય આપવામાં આવે છે.

આ કથાકાવ્યનું નામ “ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ”—અપરનામ “ગોરા-બાદલ-ચરિત્ર” છે. એના કર્તા યતિ હેમરત્ન નામે કવિ છે. આ કાવ્યમાં ચિત્તોડની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામાં આવી છે.

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોડની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમાં એક વિશિષ્ટ વીરાંગના કે સતી નારી રૂપે સનાતન સ્થાન પામી ચૂકી છે. એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સંયુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્‌ભુત પ્રતીક સમાન હતી. તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક-ભાષાઓમાં આ વિષયને લગતું વિપુલ સાહિત્ય રચાયું છે. કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયંગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે.

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેનાં કારણો અનેક છે: એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી. ભારતમાં પ્રાચીન સમયથી જેનું વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્ત્વ લેખાતું આવ્યું છે તે વિખ્યાત તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સંસ્કૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્તોડદુર્ગ એની રાજધાની હતો. ભારતના પ્રાચીનમાં પ્રાચીન રાજવંશોમાંના એક ખૂબ ગૌરવશાળી ગુહિલોત રાજવંશની એ રાજરાણી હતી. ભારતના ઇતિહાસમાં પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ મ્લેચ્છ મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની ક્રૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી. એ વિષયલોલુપ, મદાંધ, ધર્મ-ધ્વંસક, ખૂની, તુર્ક મુસલમાન ભારતની હિંદુ જાતિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનું સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-બાંદી

બનાવવા ચાહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક હૃદયનું ખૂન કરીને એને પોતાના કબ્રસ્તાનમાં દફનાવવા ચાહતો હતો. અલાઉદ્દીને માન્યું હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુંસરખું રાજ્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતાં કબજો થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અંતઃપુરમાં હું દાખલ કરી શકીશ. પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દૃઢતાપૂર્વક સામનો કર્યો. એને મહિનાઓ સુધી ત્યાં પડાવ નાખીને પડ્યા રહેવું પડયું, અને પોતાના સેંકડો ચુનંદા સૈનિકોનાં માથાં કપાવા દેવાં પડ્યાં. લડતાં લડતાં જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આવ્યા ત્યારે પદ્મિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયાં કરવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-ચંદનનાં તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા; અને પોતે, પોતાના સમસ્ત નારીસમુદાયની સાથે, પદ્મિની સરોવરમાં સ્નાન કરીને અને ભગવાન શંકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજા-પ્રાર્થના કરીને, મંગળ ગીત ગાતી ગાતી ચિતા ઉપર બેસી ગઈ! જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિતાની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમાં ભળી જઈ ને, રાખનો પુંજ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામાં ભડભડતી ચિતાની જ્વાળાઓ શાંત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બંધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉઘાડા પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સૂના થઈ ગયા હતા! જ્યારે અલાઉદ્દીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના રાજકવિ અમીર ખુસરુ સામે જોઈને કોઈક 'હુદ હુદ'ને માટે બૂમો પાડી રહ્યો હતો; પણ ત્યાં 'હુદ હુદ' ક્યાં હતી? ફક્ત રાખના પુંજમાંથી રાખની ઝીણી રજ ઊડીઊડીને એની ગોઝારી આખોમાં પડી રહી હતી; જેથી એ, પોતાનું કાળું મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધૃણાસ્પદ આંખોને ચોળતો ચોળતો, હતાશ થઈ ને ખાલી હાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પદ્મિનીની જીવનકથાનું આટલું જ સારભૂત વૃત્તાંત છે; પણ એ એટલું તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રત્યેક હિંદુ સંતાન એને સાંભળીને રોમાંચિત થઈ જાય છે. આબાલવૃદ્ધ બધાં સ્ત્રી-પુરુષો આ કથાનું શ્રવણ કરીને લાગણીભીનાં બની જાય છે. હિંદુ જાતિની હસ્તિને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે. આને લીધે પદ્મિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી; અને આબાલવૃદ્ધ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાંભળવામાં આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ.

પદ્મિનીની કથાની આવી હૃદયસ્પર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈ ને જ જાયસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામાં આ કથાને 'પદમાવત' નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા. જાયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાયિકા પદ્મિનીની જેમ, સારા પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે. આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે.

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ; સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોનાં જીવન સંબંધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પદ્મિની જેવી એક નાના સરખા રાજ્યના શક્તિહીન રાજાની રાણી

સંબંધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી વ્યર્થ છે. આમ છતાં પદ્મિની એક મોટી ભાગ્યશાળી રાણી છે કે જેના સંબંધી તથ્યાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે. કવિ હેમરત્નવિરચિત ‘ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ’ આવી રચનાઓમાંની એક રાજસ્થાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે.

કવિ જાયસીકૃત ‘પદ્માવત’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યું તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જાયસીએ અવધી ભાષામાં રાણી પદ્મિનીની જીવનકથા સંભળાવતું ‘પદ્માવત’ નામે સુંદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે. એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ‘ચૌપઇ’ કરતાં આશરે અરધી સદી પહેલાં રચાયું છે. જાયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમાં એક ખૂબ મહત્ત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે; અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે પ્રબંધ લખ્યા છે. આ કૃતિમાં જાયસીએ પદ્મિનીના જીવનનું વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક ભાષામાં મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે. કવિ જાયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો. એનું ધ્યેય હિંદુ જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધાસ્પદ બનેલી સતી પદ્મિનીની આબાલગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કલ્પનાના રંગે રંજિત કરીને એ કથાને વાંચવા-સાંભળવાવાળાઓને પોતાના સંપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હતું. જાયસીના સંસ્કાર અને ભાવ ઇસ્લામી સંસ્કૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર ફારસી-અરબી ભાષાના સાહિત્યની પરંપરામાં થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે. આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામાં વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો; અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે.

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્ત્વ

જાયસીકૃત ‘પદ્માવત’ જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યું તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી. આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. એમની ભાષા સુપરિષ્કૃત રાજસ્થાની છે; પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમાં સમાનરૂપે ઉપયોગમાં લેવાતી શૈલીમાં થયેલી છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે. કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમાં (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમાં) જણાવ્યું છે તે પ્રમાણે આ ચૌપઈની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની માગણીથી કરવામાં આવી હતી. આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો; અને મહારાણા પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો. સુપ્રસિદ્ધ હલદીઘાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સંચાલક હતો. એણે ચિત્તોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી; તેથી એના અંતરમાં ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનું ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે. જ્યારે કવિ હેમરત્ન વિ૦ સં૦ ૧૬૪૫નું ચોમાસુ સાદડી નગરમાં રહ્યા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા. જૈન સમાજની પરંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મગુરુઓને વંદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમાં જતા રહેતા હતા. યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા. તારાચંદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો. એકવાર અવસર જોઈને એણે કવિ હેમરત્નને વિનતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમાં ગાન કરે. તારાચંદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિ૦ સં૦ ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ પાંચમના દિવસે એ પૂરી કરી. કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા. *

આ ચૌપઈના રચનાકાલથી આશરે ૨૦–૨૧ વર્ષ પહેલાં અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો; અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી. ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમાં તારાચંદ પણ એક શૂરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો. મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલું એ સાદડી નગર એક મહત્ત્વનું નાકું હતું. અરવલ્લીનાં દુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું. તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચંદને સોંપ્યો હતો. એ તારાચંદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમાં આ ચૌપઈની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ પણ છે.

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપઈ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી. ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામાં ગોરા અને બાદલની સ્વામિભક્તિનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે; એમણે અદ્‌ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમાં છે. આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમાં એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો.

લબ્ધોદયકૃત 'પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ'

આ ચૌપઈના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમાં ગૂંથી છે. એમાં લબ્ધોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક 'પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ' નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિ૦ સં૦ ૧૭૦૬–૭માં) રચાઈ છે. લબ્ધોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામાં ગૂંથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા. તેઓ ખરતરગચ્છની પરંપરાના યતિ હતા. સંવત ૧૭૦૬–૭માં તેઓ ઉદયપુરમાં ચોમાસુ રહ્યા હતા. એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગચંદે એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપઈમાં ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો. ભાગચંદનો મોટો ભાઈ હંસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જંબૂવતીનો કારભારી હતો. ભાગચંદનો એક મોટો ભાઈ ડુંગરસી નામે હતો; એને ધર્મકરણીમાં ખૂબ આસ્થા હતી. એમની પ્રેરણાથી

---

* સંવત સોલઇ સઇં પણયાલ, શ્રાવણ સુદિ પંચમી સુવિસાલ ।
પુહવી પીઠી ઘણું પરગડી, સબલ પુરી સોહઇ સાદડી ॥ ૪ ॥
પૃથવી પરગટ રાણ પ્રતાપ, પ્રતપઇ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।
તસ મંત્રીસર બુદ્ધિનિધાંન, કાવેડ્યા કુલતિલક નિધાંન ॥ ૫ ॥
સાંમિ ધરમિ ધુરિ ભામું સાહ, વયરી વંસ વિધુંસણ રાહ ।
તસુ લઘુ ભાઈ તારાચંદ, અવનિ જાણિ અવતરિઉ ઇંદ ॥ ૬ ॥
ધ્રૂય જિમ અવિચલ પાલઇ ધરા, શત્રુ સહુ કીધા પાધરા ।
તસુ આદેશ લહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પાંમી સુપસાઇ ॥ ૭ ॥

—A પ્રતની પ્રશસ્તિ

લબ્ધોદયે ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ ’ નામે કાવ્યની રચના કરી. હેમરત્નની રચના મુખ્યત્વે દોહા અને ચૌપઈ છંદમાં થયેલી છે, ત્યારે લબ્ધોદયે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતબદ્ધ શૈલીમાં કરી છે; પણ એની કથાનું મુખ્ય વર્ણન હેમરત્નની કૃતિને આધારે જ કરવામાં આવ્યું છે. આ ચઉપઇ બીકાનેરના ‘ સાદૂલ રાજસ્થાની રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટયૂટ ’ તરફથી તાજેતરમાં પ્રગટ થઈ છે. એની સાથે કોઇ પ્રાચીન કવિ મલ્લે રચેલ ‘ ગોરા-બાદલ-કવિત્ત ’ તથા **જટમલ** નાહરે રચેલ ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર ’ અથવા ‘ ગોરા-બાદલ-કથા ’ નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામાં આવી છે.

હેમરત્નની રચનાના મૂળ મુદ્દા

હેમરત્નની ચૌપઈના મૂળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે : (૧) ચિત્રકૂટ નામે સુપ્રસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો રાજા ગુહિલોત વંશનો રતનસેન છે. (૨) એની પટરાણી પ્રભાવતી નામે છે, જે રૂપે-રંગે રંભા જેવી અને શીલવતી સતી નારી છે. (૩) એ ખૂબ પતિપરાયણ અને હેતાળ છે. (૪) એક દિવસ રાજાએ જમતાં જમતાં રાણીની રસોઈની આવડતમાં કંઈક ખામી બતાવી, તો રાણીએ હસતાં હસતાં મહેણું માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદમણીને પરણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેણાને સાચું કરી બતાવવા પદમણી નારીની શોધમાં નીકળી પડ્યો. (૬) ફરતાં ફરતાં સિંહલ દેશમાં પદ્મિની રાજકુમારી હોવાનું એના જાણવામાં આવ્યું. (૭) એ ખૂબ જહેમત ઉઠાવીને સિંહલ દેશમાં પહોંચ્યો અને પોતાની હોંશિયારીથી પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો. (૮) રાઘવચેતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજાના દરબારમાં હતો; એ પોતાની વિદ્યાથી રાજાને પ્રસન્ન કરતો હતો. (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજાને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સંદેહ જાય છે, અને તેથી રાજા એનું અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે. (૧૦) બ્રાહ્મણ ગુસ્સે થઈને રાજા ઉપર દ્વેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની બુદ્ધિથી, દિલ્લીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનના દરબારમાં પહોંચી જાય છે. (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાંત્રિક વિદ્યાથી બાદશાહને ખુશ કરે છે, અને બાદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજાની રાણી પદ્મિનીના અનુપમ સૌંદર્યનું વર્ણન કરે છે. (૧૨) લંપટ બાદશાહ પદ્મિનીને મેળવવા માટે મોટા લશ્કર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચડાઈ કરે છે. (૧૩) ઘણા પ્રયત્ન, સંઘર્ષ અને બળનો ઉપયોગ કરવા છતાં જ્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી જીતી શકતો ત્યારે એ છળ–કપટ રચીને, રાજાને ભ્રમમાં નાખીને, કિલ્લો જોવાને બહાને રાજાનો મહેમાન બને છે. (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને છાજે એ રીતે એનું આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસઘાતી સુલતાન કિલ્લાથી ઊતરતી વખતે રાજાને કેદ કરીને પોતાની છાવણીમાં લઈ જાય છે. (૧૫) બાદશાહ રાજાને ખૂબ દુઃખ આપે છે; અને એ જોઈ-સાંભળીને બધા ચિત્તોડનિવાસીઓ ભારે મુસીબતમાં. મૂંઝવણમાં પડી જાય છે અને રાજાને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે. (૧૬) એ વખતે અલાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામાં મોકલીને કહેવરાવે છે કે જો મને રાણી પદ્મિનીને સોંપી દેવામાં આવશે તો હું રાજાને છોડી મૂકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઠાવીને ચાલતો થઈશ. (૧૭) રાજાની પટરાણીનો પુત્ર વીરભાણ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પદ્મિની તરફ દ્વેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે ‘ જો ચિત્તોડની અને રાજાની રક્ષા કરવી હોય તો પદ્મિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી. ’ (૧૮) પદ્મિનીને કાને જ્યારે આ વાત જાય છે ત્યારે એ બહુ ખિન્ન થાય છે. એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની મર્યાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે. એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી. એ વિચારે છે : ‘ હું તો પળમાત્રમાં મારા પ્રાણનો ત્યાગ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી શકું છું : જીવતેજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમાં નહીં પડું; પરંતુ મારા પ્રાણ આપવા છતાં શું મારા સ્વામી બચી

શકશે અને ચિત્તોડનો સર્વનાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૯) આ અંગે કેટલોક વિચાર કરીને પદ્મિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત યોદ્ધા ગોરા રાવતને ઘેર પહોંચે છે. ગોરા મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ રાજા રતનસેનથી અસંતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે. રાજમાતા પદ્મિનીની વાત સાંભળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે; અને આ આફતનો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે. એનો એક ભત્રીજો બાદલ યુવાન, ઘણો બુદ્ધિશાળી અને ભારે શૂરવીર છે. ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે. કાકો-ભત્રીજો બન્ને એક અદ્ભુત પ્રપંચ દ્વારા રાજાને છોડાવી લાવવાની યોજના ઘડે છે. રાણી પદ્મિની એ સાંભળીને રાજી થાય છે. (૨૦) પછી એ બન્ને યોદ્ધાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે. બધા એમની સાથે સહમત થાય છે; અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પદ્મિનીને બહાને પાલખીમાં ગોરા રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈ ને તેઓ અલાઉદ્દીનની છાવણીમાં પહોંચે છે. બાદશાહ આ છળથી સાવ અજ્ઞાત છે, અને ભારે આતુરતાથી પદ્મિનીનું સ્વાગત કરવાની ઘડીની રાહ જોઇ રહ્યો છે. (૨૧) બાદલ ચુપચાપ રાજાને ગોરાની પાલખીમાં બેસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે. એટલામાં વાતનો ભેદ ખૂલી જાય છે અને સુલતાનની છાવણીમાં દોડધામ મચી જાય છે. 'દગો ! દગો !'ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે. પાલખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોરાની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા દાખવીને સેંકડો દુશ્મન-સૈનિકોનો સંહાર કરી નાખે છે. ગોરા વીર શૌર્ય દાખવીને ત્યાં વીરગતિને પામે છે. (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સંહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈ ને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે. આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને બુદ્ધિબળથી રાજા રતનસેન અને રાણી પદ્મિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદલ વીરનો સર્વત્ર જયજયકાર થાય છે.

હેમરત્નના આ મુદ્દાઓમાં અસંભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી; બધી ઘટનાઓ ક્રમબદ્ધ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે. ઠેકઠેકાણે હેમરત્ને કથાના આધારભૂત કેટલાંય પ્રાચીન કવિત્ત વગેરે આપ્યાં છે, જે નિઃશંકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આવ્યાં છે.

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરત્નની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પદ્મિનીને સિંહલ દેશની રાજકન્યા કહી છે એ છે. સિંહલની અત્યંત રૂપવતી રાજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પદ્મિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાજોગ છે. રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર સ્વ૰ ગૌરીશંકર ઓઝાજીએ આ અંગે એવી કલ્પના કરી છે કે રાજા રતનસેન સિંહલ જેટલા સુદૂરના પ્રદેશમાં જઈને પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી. સંભવ છે કે પદ્મિની મેવાડના સિંગોલી જેવા સ્થાનની રાજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય. જોકે મારી પાસે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કલ્પના છે કે પદ્મિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધલ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે. સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપ-લાવણ્યનું વર્ણન રાજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને રાજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામાં આવી છે. કર્નલ ટૉડે સિંહલના રાજા અને પદ્મિનીના પિતાનું નામ હમીરસિંહ લખ્યું છે, અને એને ચૌહાણ વંશનો કહ્યો છે. સિંહલ અર્થાત્ લંકામાં ચૌહાણ રાજાનું હોવું સર્વથા અસંભવ છે. હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ રાજસ્થાની છે. તેથી કર્નલ ટૉડના આ ઉલ્લેખમાં કંઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ'ને સ્થાને 'સિંધલ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પદ્મિનીની શરૂઆતની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે.

જાયસી અને હેમરત્નની રચનાઓમાં તફાવત

જાયસી પદ્મિનીના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનતો ન હતો. એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજા રતનસેનને ચૌહાણ માને છે. જાયસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે. એના ભાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી. એ વાંચતાં કવિતાનો આસ્વાદ તો મળે છે, પરંતુ કથામાં આવતાં પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણાનું સંવેદન થતું નથી. એનાં વર્ણનો ખૂબ લાંબાં-લાંબાં અને ઉપમા વગેરે અલંકારોથી ભરેલાં છે. જાણે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શકિતને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાંચતાં થાય છે. જાયસીએ કેટલાંક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની ઢોળ ચડાવીને લખ્યાં છે કે જે સંસ્કારી, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાંભળવાં કે વાંચવાં ન ગમે. હેમરત્નની રચના સહજ, અકૃત્રિમ, હૃદયંગમ અને ભાવોદ્‌બોધક છે. પદ્મિની, રાજા રતનસેન, ગોરા-બાદલ, રાઘવચેતન અને અલ્લાઉદ્દીન વગેરે બધાં પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યકિતના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાવ આડંબર વગરનું થયું છે. આમાં કોઈ જાતની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધાં નથી થતો. જાણે એમ લાગે છે કે હેમરત્ન પોતાની આંખે દેખેલી ઘટનાઓનું હૂબહૂ વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે જાણે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યકત થાય છે. હેમરત્નની કૃતિમાં ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખંડ શીલવ્રતનું, સાચા સ્વામિભક્ત રાજપૂત યોદ્ધાના સ્વધર્મ કાજે સમર્પિત થઈ જવાના ઉદાત્ત જીવનવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે. હેમરત્નની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરત્ને જે રીતે પદ્મિનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉ૦ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જાયસીની અસંબદ્ધ અને અપ્રાસંગિક વાતોથી ભરેલી પદ્મિનીની કથા પ્રકાશમાં આવતાં, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક જિજ્ઞાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સંબંધી ઊહાપોહ શરૂ કર્યો. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શંકાની દૃષ્ટિએ જોનારાઓને પદ્માવતી–પદ્મિનીની કથાનો, જાયસીના સમયથી પહેલાંના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો. તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પદ્મિનીની આ કથા એ કેવળ જાયસીની કલ્પના જ છે; એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અલ્લાઉદ્દીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ઇસલામનો ઝંડો ફરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અલ્લાઉદ્દીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે; અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે. અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અલ્લાઉદ્દીનની સાથે હતો. એણે એ લડાઈનું વર્ણન કરતાં ચિત્તોડના રાજા રતનસેન અને રાણી પદ્માવતી કે પદ્મિનીનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી. પછી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમાં ફરિશ્તા અને અબુલફજલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પદ્મિનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે; પરંતુ તેઓ જાયસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જાયસીનું પદમાવત જ છે. એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પદ્મિનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બંગાળના વિદ્વાન ડૉ૦ કાલિકારંજન કાનૂનગો.

ડૉ૦ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પદ્મિનીનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી. બીજું, જાયસીની પહેલ પદ્મિની સંબંધી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પછીથી થયેલા ભાટચારણોએ પદ્મિનીને લગતી જે કથ કહી છે એમાં પરસ્પરમાં વિસંવાદ અને કાળક્રમનો અસંબદ્ધ ઉલ્લેખ છે.

ડૉ૦ કાનૂનગો જેવા વિચારકોનું ખંડન કરનારાઓમાં રાજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ્ઞ ડૉ૦ દશરથ શર્મા મુખ્ય છે. એમણે કેટલાંક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પદ્મિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લબ્ધોદય કવિની ‘પદ્મિની-ચઉપઈ’ની શરૂઆતમાં ‘રાની પદ્મિની—એક વિવેચન’ શીર્ષક ડૉ૦ શર્માજીનો ટૂંકો છતાં સારભૂત લેખ છપાયો છે. એમાં ડૉ૦ શર્માજીએ ડૉ૦ કાનૂનગોના તર્કોનો જવાબ આપતાં કહ્યું છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પદ્મિની સંબંધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રબળ પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય; એ લેખકોએ તો એવી અનેક બાબતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે. જાયસીની પહેલાં પદ્મિનીના અસ્તિત્વનો સૂચક કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડૉ૦ કાનૂનગોનો બીજો તર્ક પણ બરાબર નથી. જાયસી પહેલાં (સં૦ ૧૫૮૩માં) રચાયેલી ‘छिताई वार्ता’માં રતનસેન, પદ્મિની, ગોરા-બાદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ મળે છે. કોઈ અજ્ઞાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલાં ગોરા-બાદલના ચરિત્રને લગતાં કવિત્ત મળી આવ્યાં છે, જે ભાષાની દૃષ્ટિએ જાયસી પહેલાંનાં માલૂમ પડે છે. રાજા રતનસિંહનો સં૦ ૧૩૫૯નો સ્પષ્ટ શિલાલેખ* ચિત્તોડમાંથી મળી આવ્યો છે; એને આધારે એ વખતે એ ત્યાંનો રાજા હતો એ નિશ્ચિત થાય છે. આ તર્કોને આધારે ડૉ૦ શર્માજીએ એમ પુરવાર કર્યું છે કે જાયસીના ‘पदमावत’ની પહેલાં જ પદ્મિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લંપટતા સારી રીતે જાણીતી થઈ ચૂકી હતી.

હેમરત્નને જાયસીના ‘पदमावत’ સંબંધી કશી જાણકારી નહિ હતી. એમણે તો રાજસ્થાનમાં પરાપૂર્વથી લોકવિખ્યાત બનેલાં કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે. એ સ્પષ્ટ કહે છે કે ‘सुणिउ तिसु भाष्यउ संबंधि’ (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત્ મેં જેવો સંબંધ સાંભળ્યો તેવો કહ્યો છે. વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમાં જ કહે છે કે ‘केळवस्युं साची कथा, कॉंणि न आवइ काइ’ (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમાં કોઈ ખોડ અર્થાત્ અસત્ય નહિ આવવા દઉં. આ રીતે હેમરત્નની કથા અને એનાં મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતાં, એમાં શંકા નથી.

પદ્મિનીની આ કથા સુખાંત કેમ ?

આમ છતાં એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરત્ન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પદ્મિનીના જીવનની અંતિમ ઘટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ કશું નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પદ્મિનીની કથાને સુખાંત રૂપમાં જ પૂરી કરે છે; અને એ કથાનો જેવો કરુણ અંત જાયસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા મૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પદ્મિની સંબંધી બધી કથાઓમાં સૌથી વધારે સંગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે. સંભવ છે, પદ્મિનીના કરુણ અંત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણવા નહિ મળ્યો હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને રાજા રતનસેનની મુક્તિની સાથે જ આ કથાને સુખાન્ત રૂપમાં પૂરી કરી દીધી હોય.

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમાં રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સંચાર કરે એવી અદ્‌ભુત આ વીરગાથા દસ ખંડમાં વિભક્ત છે. ગ્રંથની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આભમાં તારલિયાની જેમ, શોભી

---

* જુઓ, ગૌરીશંકર હીરાચંદ ઓઝાકૃત ‘उदयपुर राज्यका इतिहास’ ખંડ ૨, પૃ૦ ૪૯૫-૪૯૬.

ઊઠતાં કવિત્તોને બાદ કરતાં ચૌપઈઓ અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે. પોતાના રાષ્ટ્રના ગૌરવની કે પોતાની અસ્મિતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોછાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મૂલ્ય ચિરંતન છે. કવિવર હેમરત્નની આવી પ્રેરક અને બળકટ બાનીમાંથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અહીં નીચે રજૂ કરવામાં આવે છે :

ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતાં કવિ શરૂઆતના દુહામાં કહે છે :

સામિ-ધરમ જિણિ સાચવિઉ, વીરા રસ સવિસેષ ।
સુભટાઁ મહિ સીમા લહી, રાખી ખિત્રવટ રેખ ॥ ૬ ॥

ગોરા રાવત અતિ ગુણી, વાદલ અતિ બલવંત ।
બોલિસુ વાત બિહું તણી, સુણિયો સગલા સંત ॥ ૭ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રાજા રતનસેનનો પરિચય આપે છે :

તિણિ ગઢિ રાજ કરઇ ગહિલોત્ત, રતનસેન રાજા જસ-જોત્ત ।
પ્રબલ પરાક્રમ પૂર પ્રતાપ, પેસી ન સકઇ જસુ ઘટિ પાપ ॥ ૧૮ ॥

અવનિ ધણી લગ અવિચલ આણ, ભાલિ તપઇઁ જસુ બારઇ ભાઁણ ।
વેરી કંદ તણુઉ કુદ્દાલ, રણ-રસીઉ નઈ અતિ રંઢાલ ॥ ૧૯ ॥

પદ્મિની નારીનું સામાન્ય વર્ણન :

ભમર ઘણા ગુંજારવ કરઇઁ, પદમિણિ-પરિમલ મોહ્યા ફિરઇઁ ।
પદમિણિ તણુઉ પટંતર એહ, ભૂલા ભમર ન છંડઇઁ દેહ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ બીજો

પદ્મિણીનું દુહામાં વિશેષ વર્ણન :

વાદલ મહિ જિમ વીજલી, ચંચલ અતિ ચમકંતિ ।
મહલ માહિ તિમ તે તણુઉ, ઝલહલ તનુ ઝલકંતિ ॥ ૧૧૪ ॥

પાન પ્રહીસ્યઇં પદમિણી, ગલિ તંબોલ ગિલંતિ ।
નિરમલ તનિ તંબોલ તે, દેહ મહિય દીસંતિ ॥ ૧૧૫ ॥

હંસ-ગમણિ હેજઇઁ હસઇઁ, વદન-કમલ વિહસંતિ ।
દંતકુલી દીસઇ જિસી, જાણિ કિ હીરા હુંતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ રાઘવચેતન; રાજાનો કોપ; વ્યાસની વિચારણા :

તિણિ પુરિ રાઘવચેતન વ્યાસ, વિદ્યાસું અધિકઉ અભ્યાસ ।
રાજા તિણિ રીઝવીઉ ઘણું, સુહત ઘણું ઘઈ વ્યાસાઁ તણું ॥ ૧૨૩ ॥

એક દિવસિ પદમિણિ નઇ પાસિ, રાજા બેઠઉ કરઇ વિલાસ ।
નેહ નિતંબની ચુંબનિ કરઇ, રાજા આલિંગન આચરઇ ॥ ૧૨૫ ॥

તિણિ પ્રસ્ત.વઇઁ રાઘવ વ્યાસ, પુહતઉ પદમિણિ .તણુઇ આવાસ ।
તે દેખી રાજા ખુણસીઉ, રાઘવ ઊપરિ કોપ જ કીઉ ॥ ૧૨૬ ॥

વલતા વ્યાસ ન તેડયા માહિ, માઁન મુહતથી મુંકયા ઠાહિ ।
ઇણિ મુઝ દીઠી એ પદમિણી, આઁખિ હરાવું હું એ તણી ।। ૧૩૪ ।।

વ્યાસ સુણી ઇમ મનિ બીહનઉ, કુણ વેસાસ કરઇ સીહનઉ ।
રાજા મિત્ર કદી નવિ હોઈ, નવિ દીઠુઉ નવિ સુણીઉ કોઈ ।। ૧૩૫ ।।

ખંડ ત્રીજો

રાઘવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિબોધની પ્રતિજ્ઞા :

ઇમ આલોચી રાઘવ-વ્યાસ, ચિત્રકોટ નઉ છાઁડિઉ વાસ ।
માણુસ મુહરઈ લેઈ કરી, ગઢથી છાનઉ ગઉ નીસરી ।। ૧૩૭ ।।

ડિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રચંડ, અવનિ એક તસુ આણ અખંડ ।
અલાવદીન નવ ખંડે નામ, નૃપ સહુ તેહનઇઁ કરઇ સિલાઁમ ।। ૧૪૨ ।।

માંન મુહત વધીઉ પુર માઁહિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।
ઉલગતાઁ તૂઠઉ અવનીસ, પૂગી રાઘવ તણી જગીસ ।। ૧૪૬ ।।

ઇક દિન આવિઉ એ અભિમાઁન, "રતનસેન મુઝ મલીઉ માઁન ।
વાલું વયર કિસી પરિ એહ, સાઁમિ-ધરમ નઇ દીધઉ છેહ ।। ૧૪૮ ।।

તઉ હું જઉ પદમિણિ અપહરું, ચિત્રકોટથી અલગઉ કરું ।
પદમિણિ નારિ ખરી પડવડી, લગિ પાતિસાહ કરું પરગડી ।। ૧૪૯ ।।

ચોથા ખંડમાં પદ્મિણીની શોધમાં અલાઉદ્દીનનો સિંહલદ્વીપનો ફેરો ફોગટ ગયાનું વર્ણન આવે છે.

ખંડ પાંચમો

અલાઉદ્દીન રાઘવને પદ્મિણી બીજે ક્યાં છે એ પૂછે છે; રાઘવ ચઢવણી કરે છે;
અલાઉદ્દીન ચિત્તોડ પર ચડાઈ કરે છે :

"સિંઘલદીપ પએ પદમિણી, વલે કિહાઁ છઇ કહિ મુઝ ભણી" ।
વ્યાસ કહઈ—"સંભલિ સુલિતાઁણ, ઇક વલિ પદમિણિનું અહિઠાઁણ ।। ૨૩૫ ।।

ચિહુ દિસિ ચવિઉ ગઢ ચીતોડ, વીંઝાચલ મહિ વિસમઇ ઠાડિ ।
રતનસેન રાજા રંઢાલ, કલહ કરૂર મહા કંધાલ ।। ૨૩૬ ।।

તસુ ઘરિ નારિ અછઇ પદમિણી, સેષનાગ સિરિ જિમ હુઇ મણી ।
લેઈ ન સકઇ કોઈ તેહ, તિણિ કારણિ સું ભાખું એહ ।। ૨૩૭ ।।

સાહ કહઇ— "સંભલિ હા બંભ, એવહુઉ ફોકટ કીઉ આરંભ ।
બીજી વાત સહૂ હિવ તિજઉ, ગઢ ચીતોડ તણઉ સું ગજઉ ।। ૨૩૮ ।।

ઊભા-ઊભિ લીઉં પદમિણી, જીવિતઉ પકડું ગઢનઉ ધણી" ।
સબલ સેન લે આલિમ ચડિઉ, ધર ધ્રૂજી વાસિગ ધડહડિઉ ।। ૨૩૯ ।।

ખંડ છઠ્ઠો

રતનસેનનો સામનો; અલાઉદ્દીનની વિમાસણ અને છેતરપીંડીની યોજના :

રતનસેન પિણ રોસઇઁ ચડિઉ, દીઠઉ આલિમ આવી પડિઉ ।
સુભટ સેન સજ કીધી સહૂ, બલવંત બોલઈ બહસે બહૂ ।। ૨૪૭ ।।

"સાહિ ભલઇઁ તું આવિઉ સહી, પિણિ હિવ નાસિ મ જાએ વહી ।
નાસંતાઁ છઇ નર નઇ ખોડી, હું ઠાવઉ છું ઇણ હિજિ ઠોડિ" ।। ૨૪૮ ।।

સાંઝ લગઇ હૂઉ સંગ્રામ, પિણ નવિ સીધઉ કોઇ કાઁમ।
ઘણા મરાવ્યા મુંગલ મીર, અસિપતિ માઁની હીયઇ હીર ॥ ૨૬૬ ॥

આલિમસાહિ કરઇ આલોચ, લસકર માહિં હુઉ સંકોચ।
વ્યાસ કહઈ—"સંભલિ સુલિતાઁણુ, કોટ ન લીજઇ કિમ હી પ્રાઁણુ ॥ ૨૬૭

છાનઉ કોઈ કરઉ છલ-ભેદ, મત પરગાસઉ મરમ મજેદ।
વાત કરાવઉ કપટઇઁ ઇસી, સાહિ હૂઉ હિવ તુમસું ખુસી ॥ ૨૬૮ ॥

પદમિણિ હાથઇઁ જીમણ તણી, મુઝ મનિ ખંતિ અછઇ અતિ ઘણી।
અવર ન કાઈ માગઇ સાહિ, અલપ સેનસું આવઇ માહિ ॥ ૨૭૧ ॥

એક વાર દેખી પદમિણી, સાહિ સિધાવઇ ઢીલી ભણી"।
—એમ કહી મૂંકયા પરધાઁન, રતનસેન પૂછયા દે માઁન ॥ ૨ ૨ ॥

"કહઉ કિમ આવ્યઉ તુમ્હિ પરધાઁન ?" તવ તે બોલઈ—'સુણિ રાજાઁન।
આલિમસાહિ કહઇ છઇ એમ,—"માહો-માહિ કરઉ હિવ પ્રેમ" ॥ ૨૭૩ ॥

ખંડ સાતમો

અલાઉદ્દીનનું આગમન; પદ્મિનીનો પીરસવાનો ઇનકાર; દાસીઓને જોઈને બાદશાહનું અચરજ :

રાઘવ વ્યાસ કીઉ મંત્રણઉ, રતનસેન નૃપ ઝાલણ તણઉ।
નૃપ-મનિ કોઇ નહી છલ-ભેદ ખુરસાની મનિ અધિકઉ ખેદ ॥ ૨૮૪ ॥

રતનસેન સરલઉ મન માંહિ, મંત્રી તેડણ મેલ્યઉ સાહિ।
"સાહિબ! આજ પધારઉ સહિ", રતનસેન તેડઈ ગહગહી ॥ ૨૮૭ ॥

રતનસેન હિવ નિજ ઘરિ થણી, ભગતિ કરાવઇ ભોજન તણી।
પદમિણિ નારિ પ્રતઇઁ જઈ કહઇ—આલિમસું હિવ જિમ રસ રહઇ ॥ ૩૦૧ ॥

તિણ પરિ ભોજન ભગતઇ કરઉ, જિમ આલિમ મનિ હરખઇ ખરઉ"।
પદમિણિ નારિ કહઇ—"પ્રી! સણુઉ, નિજ કરિ ન કરિસું હું પ્રીસણઉ ॥ ૩૦૨ ॥

ષટ રસ સરસ કરું રસવતી, પ્રીસેસી દાસી ગુણવતી।
સિણગારઉ સગલી છોકરી, ષાઁતિ અછઇ જઉ તુમ્હ મનિ ખરી" ॥ ૩૦૩ ॥

તિહાઁ આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આવઇ અધિક ઉછાહ।
પદમિણિ પાઁહઇઁ અધિક પડૂર, દાસી આવી દિખાડઇ નૂર ॥ ૩૦૮ ॥

ઇક આવી બઇસણ દે જાઈ, બીજી થાલ મઁડાવઇ ઠાઇ।
ત્રીજી આવિ ધોવાડઇ હાથ, ચોથી ઢાલઇ ચમર સનાથ ॥ ૩૦૯ ॥

દાસી આવઇઁ ઇમ જૂ જૂઈ, આલિમ મતિ અતિ વિહ્વલ હુઈ।
"પદમિણિ આ કઇ, આ પદમિણિ, સરિખી દીસઈ સહુ કામિણી ॥ ૩૧૦ ॥

વ્યાસ કહઈ—"સંભલિ મુઝ ધણી! એ સહુ દાસી પદમિણિતણી।
વાર-વાર સ્યું ઝબકઉ એમ? પદમિણિ ઈહાઁ પધારઇ કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
ઉંચઉ દીસઇ એ આવાસ, ઇહાઁ છઇ પદમિણિ તણઉ નિવાસ।
રતનસેન રાજા ઇહાઁ રહઇ, પદમિણિ વિરહ ખિણ ઇક નવિ સહઇ ॥ ૩૧૮ ॥

સામેના મહેલના ગોખમાં પદ્મિનીને જોઈને બાદશાહ ઘેલો બની જાય છે :

"અહો અહા એ કહું પદમિણિ? રંભ કહું, કઇ કહું રુખમિણી?
નાગકુમરિ કઇ કા કિંનરી? ઇંદ્રાણી આઁણી અપહરી?" ॥ ૩૨૫ ॥

રતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતાં દગાથી કેદ પકડાય છે :

“ કામકાજ કહ્યો હમ ભણી, તુમ મહિમાઁની કીધી ઘણી ।
સીખ દીઉ હિવ ઉભા રહી ”, આલિમસાહ કહઇ ગહગહી ॥ ૩૩૭ ॥

ભૂપ ભણ્ઈ—“ આગેરા ચલઉ, જીમ અમ્હ જીવ હુઇ અતિ ભલઉ ” ।
એમ કહી આઘઉ સંચરિઉ, ગઢથી બાહરિ નૃપ નીસરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥

નૃપ મનિ કોઇ નહી વલવેધ, ખુરસાણી મનિ અધિકઉ ખેધ ।
વ્યાસ કહઇ—“ એ અવસર અચ્છઈ, ઇમ મ કહેજ્યો ન કાહઉ પછઇ ” ॥ ૩૩૯ ॥

હલકાર્યા આલિમ અસવાર, માહોં-માહિ મિલ્યા જૂઝાર;
રતનસેન ઝાલ્યઉ તતકાલ, વિલખી વાત હુઈ વિસરાલ ॥ ૩૪૧ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પદ્મિનીને સોંપીને રાજાને છોડાવવાનો સંદેશો આવે છે :

“ હમકું નારિ દિયઉ પદમિણી, જિમ હમ છાડઁા ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૫૫ ॥

નહી તરિ પ્રાણઇં લેશાઁ સહી, જઉ તુમ્હ ઇણ પરિ દેશઉ નહીં ।
જઉ તુમ્હ દેશઉ હમ પદમિણી, તઉ છૂટેસી ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૫૬ ॥

નહી તરિ ગઢપતિ લીધઉ ગ્રહી, ગઢ પિણ હેવઇ લેશાઁ સહી ।
ગઢ લીધઇ લીધી પદમિણી, હઠીઉ અસપતિ કરસી ઘણી ” ॥ ૩૫૭ ॥

પદ્મિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણ અને બીજા સુભટો પદ્મિનીને અલાઉદ્દીનને
સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે :

વીરભાઁણ પિણ પદમિણિ દિસી, દેતાઁ હોવઇ મન મહિ ખુશી ।
“ ઇણિ મુઝ માત તણઉ સોહાગ, લેઈ દીધઉ દુખ દઉહાગ ॥ ૩૬૩ ॥

તિણિ કારણિ દેતાઁ પદમિની, વલિ મુઝ માત હૂઇ સામિની ”
વીરભાણ સમજાવી કહઇ—“ પદમિણિ દીધઇ સઘલું રહઇ ” ॥ ૩૬૪ ॥

સગલે સુભટે થાપી વાત—“ પદમિણિ દેશાઁ હિવ પરભાતિ ”
ઇમ આલોચી ઊઠયા જિસઇ, પદમિણિ સહુ સાંભલીઉ તિસઇ ॥ ૩૬૬ ॥

પદ્મિનીની વિમાસણ; ગોરા પાસે ગમન; ગોરાનું આશ્વાસન :

પદમિણિ હેવ હીઇ ખલભલી, “ વાત બુરી મઇઁ એ સાઁભલી ।
ખંડુ જીભ ! દહું નિજ દેહ ! પિણ નવિ જાઉં અસુરાઁ ગેહ ॥ ૩૬૭ ॥

રાજા ઇણિ પરિ બંધે દીઉ, વાઁસઇ એ આલોચહ કીઉ ।
સગલા સુભટ હૂઆ સતહીણ ! હિવ કિણ આગલિ ભાખુ દીણ ॥ ૩૬૮ ॥

વખત ઇસઉ મુઝ આવિઉ વહી, સરણાઈ કો દેખું નહી ।
હિવ જગદીસ ! કરીજઇ કિસું ? દેખઉ સંકટ આવિઉં ઇસું ॥ ૩૬૯ ॥

રે જીવ ! તું નવિ ભાષેં દીણ, જીવ ! મ હાયો રે સતહીણ ।
મરતાઁ સહુવઇ સમરઇ સરી, દુખ-સુખ કર્મ લિખ્યા હોઇ મહી ” ॥ ૩૭૦ ॥

હિવ ચિંતિ ચિંતઇ ઇમ પદમિણિ—“ ગોરા-બાદિલ બેહી ગુણી ।
ત્યાઁસુઁ જાઇ કરું વીનતી, બીજાઁ માહિ ન દીસઇ રતી ” ॥ ૩૮૩ ॥

ઇમ આલોચી પદમિણી નારિ, ચઢિ ચકડોલિ પહુંતી બારિ ।
સાથઇ લેઇ સખી પરિવાર, આવી ગોરિલરઇ દરબારિ ॥ ૩૮૪ ॥

ગોરાનો વિરોચિત જવાબ :

ગોરઉ સાઁમ્હા ધાયો ધસી, વિનય કરી ઇમ બોલઇ હસી ।
" માત ! મયા બહુ કીધી આજ, કહઉ પધાર્યા કેહઇ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥

આલસુઆઁ માહિ આવી ગંગ, પવિત્ર હુઆ મુઝ અંગણ-અંગ " ।
વલતી બોલઇ ઇમ પદમિણી, " હું આવી તુમ્હ મલવા ભણી ॥ ૩૮૭ ॥

સુભટે સગલે દીધી સીખ, દયા ધરમની લીધી દીખ ।
સીખ દિઉ હિવ તુમ્હ પિણસહી, જિમ અસુરાઁ ઘરિ જાઉઁ વહી ॥ ૩૮૮ ॥

સુભટ સહૂ હૂઆ સત્ત હીણ, ખિતિ-પુડિ ખિત્રવટિ હૂઈ ખીણ ।
સુભટે સગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેશાઁ રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥

હિવ તુમ્હ સીખ દિઉ છઉ કિસી ? સુભટે સગલે કીધી ઇસી "
ગોરઉ જંપઈ—" સુણિ મુઝ માત ! ગઢ માહે હું કેહી માત્ર ! ॥ ૩૯૦ ॥

ખરચ ન ખાઆઁ રાજા તણઉ, પૂછઇ કોઇ નહી મંત્રણઉ ।
પિણ મનિ આરતિ મ કરઉ માત ! ભલી હુસી હિવ સગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥

જઇ તુમ્હિ આવ્યા મુઝ ઘરિ વહી, તઉ અસુરાઁ ઘરિ જાશઉ નહી ।
સુભટ તણઉ એ નહી સંકેત, અસ્ત્રી દેઇ નઇ લીજઇ જેત્ર ॥ ૩૯૨ ॥

પદમિણિ જંપઈ—" ગોરા ! સુણઉ, ઇણિ ઘરિ છાજઇ એ મંત્રણઉ ।
સિરિખઇ-સિરિખઉ સગલે થાઇ, ભીત પખે નવી ચિત્ર લિખાઇ " ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના :

State Museum Library Lucknow 7598

ગોરઉ જંપઇ—" સુણિ મુઝ માઇ ! ગાજણ હુંતઉ મુઝ વડ ભાઇ ।
તસુ સુત બાદલ અતિ બલવંત, તેહ નઇઁ પિણ જાઇ પૂછાઁ મંત " ॥ ૩૯૮ ॥

બેહી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સાઁમ્હો ધાયઉ ધસી ।
વિનયવંત પગ કરીય પ્રણામ, પૂછઈ બાદિલ—" કેહઉ કામ ? " ॥ ૩૯૯ ॥

ગોરઉ જંપઈ—" બાદિલ સુણઉ, સુભટે કીધઉ એ મંત્રણઉ ।
પદમિણિ દેઇ નઇ લેશાઁ રાય ! અવર ન મંડઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥

પદમિણિ આવી આપાઁ પાસિ, હિવ તઉ કાસું કહઈ વિમાસી ।
તાનઇ પૂછણ આવ્યા સહી, કરશાઁ વાત તુહારી કહી " ॥ ૪૦૧ ॥

પદમિણિ બાદિલસું વલિ ભણઇ—" સરણઇ આવી હું તુમ્હ તણઇ ।
રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તરિ પાછી જાઉઁ વહી ॥ ૪૦૫ ॥

ખંડુ જીભ દહું નિજ દેહ, પિણ નવિ જાઉઁ અસુરાઁ ગેહ ।
લાખા જમહર કરિ નઇ બલું, પિણિ નવિ કોટ થકી નીકલું " ॥ ૪૦૬ ॥

દૂહા

ઇમ સુણિ બાદિલ બોલીઉ, દૂઠ મહા દુરદંત ।
જાણિ કિ ગયવર ગાજીઉ, અતુલ બલી એકંત ॥ ૪૦૭ ॥

" સુણિ બાબા ! " બાદિલ કહઇ, " સુભટાઁસું કુણ કાઁમ ? ।
સુભટ સહૂ સૂએ રહઉ, એ કરિસ્યું હું કાઁમ ॥ ૪૦૮ ॥

કાકા થે કાઁઇઁ ખલભલઉ, અંગિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
તઉ હું બાદિલ તાહરઉ, સયલ હરૂં સંતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણિ અંગણિ પગ દીઉ, પવિત્ર હુઉ મુઝ ગેહ ।
મહલિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥

આલિમ ભાંજું એકલઉ, જઉ વાઁસઇ જગદીસ ।
તઉ હું બાદિલ બહસીઉ, જઉ આણું અવનાસ " ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમો

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચડવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈ ને એને યુદ્ધે ન ચડવા સમજાવે છે. પણ દૃઢનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચડવા સજ્જ થાય છે. પછી પોતાનો જીવ બચાવવા ઇચ્છતા સુભટોને એ સમજાવે છે :

" કાયા–માયા એ કારિમી, ઘડી એક વાઁકી ઘડી એક સમી ।
કાયર હુઉ અથવા હુઇ સૂર, મરણ કિણુઈથી ન ટલઇ દૂર ॥ ૪૮૭ ॥

તઉ તે મરણ સમારી મરઉ, ઢાઁઢા હોઈ કિસું ઊગરઉ ।
' પદમિણિ દીધી ' કહીઇ કેમ, પતિ રાખણસું જઉ છઇ પ્રેમ " ॥ ૪૮૮ ॥

વીરભાણ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી :

વીરભાણ ઇમ નિસુણી ભણઇ—" બાદિલ ! બોલિઉ તું બલિ ઘણુઈ ।
ભાખી સહૂ ભલી તઇઁ વાત, પિણ નવિ પ્રીછઇ તું તિલ માત્ર ॥ ૪૮૯ ॥

આલિમ ઈસ તણઉ અવતાર, લસકર લાખ સતાવીસ લાર ।
યવની સુભટ વડા ઝૂઝાર, હણઇ હેકીકઉ હેલિ હજાર ॥ ૪૯૦ ॥

સાહી લીધઉ વલિ સિરદાર, ઝૂઝંતા આવઇ તસુ ભાર ।
કોઈ પરિ હિવ પુહચઇ નહી, નહિ તરિ મ્હે વલિ ઝૂઝત સહી " ॥ ૪૯૧ ॥

બાદિલ બોલઇ—" કુંઅર સુણઉ, એ આલોચ નહી આપણઉ ।
કિસા આલોચ કરઇ કેસરી ? મારઇઁ મયગલ માથઇ ધરી " ॥ ૪૯૨ ॥

વીરભાંણ હિવ બોલઇ વલી–" બાદિલ ! તુઝ મતિ અતિનિરમલી ।
અરજુણ તે જે વાલઇ ગાઇ, કરિ જિમ હિવ તુઝ આવઇ દાઇ ॥ ૪૯૫ ॥

રાજા છૂટઇ પદમિણિ રહઇ, ઇણિ વાતઇઁ કુણ નવિ ગહગહઇ " ।
બાદિલ બોલઇ—" કુંઅર ! સુણઉ ! કરયો ઊપર વાંસઇઁ ઘણઉ ॥ ૪૯૬ ॥

હું જાઉં છું લસકર માંહિ, આવું વાત સહૂ અવગાહિ " ।
કાર જુહાર બાદિલ અસિ ચડિઉ, સાહસિ સુરપતિ સાંસઇઁ પાડઉ ॥ ૪૯૭ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપંચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ઘડે છે. તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમાં જોયા ત્યારથી પદ્મિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે. તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવું. કામાંધ બાદશાહ કબૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી ભેટો આપીને એનું બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-બે સુભટોને અને પદ્મિનીની પાલખીમાં ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની છાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આઘું મોકલાવી દે છે અને સિફતથી રતનસેનને છોડાવી ગઢમાં મોકલી દે છે. રતનસેન સકુશલ

ગઢમાં પહોંચી ગયાનો ઢોલ-વાજાંનો અવાજ સાંભળીને પાલખીઓમાંના સુભટો બાદશાહની છાવણી ઉપર તૂટી પડે છે. લશ્કરને મોખરે ગોરા અને બાદલ છે. બાદશાહને પડકાર કરવામાં આવે છે :

“ રે ! રે ! આલિમ ઊભઉ રહે, હિવ નાસી મત જાઇ વહે ।
પદમિણિ આણી છઇઁ અમ્હિ જિકા, તોનઇ હિવઇ દિખાડઁ તિકા ” ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનું લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જંગ જામે છે. ત્યારે અલાઉદ્દીન કહે છે :

“ રે ! રે ! કૂડ કીઉ બાદિલઇઁ, આવઉ સુભટ સહૂ હિવ કિલઇઁ ” ।
હલકાર્યા અસપતિ નિજ જોધ, ધાયા કિલલી કરતાઁ ક્રોધ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમાં ગોરાનું પરાક્રમ; રાજા-રાણીનું યુદ્ધ-દર્શન; ગોરાની વીરગતિ :

સૂરિજ નિજ રથ ખંચી રહઇ, રગતિ-વિગતિ નવિ કાંઈ લહઇ ।
ઇણિ અવસરિ ગોરઉ ગજગાહિ, ધાઈ આવિઉ જિહાઁ પતિસાહ ॥ ૫૯૩ ॥
મેલ્હ્યઉ ખડગ મહાબલિ જિસઇઁ, અસપતિ અલગઉ નાઠઉ તિસઇઁ ।
બોલઇ બાદિલ બે કર જોડિ, “ નાસંતાઁ માર્યાઁ છઇઁ ખોડિ ” ॥ ૫૯૪ ॥
રતનસેન રાજા અતિ ભલઉ, ગઢ ઊપરથી દેખઇ કિલઉ ।
જોવઇ બાદિલ ગોરા તણાઁ, હાથ મહાબલ અરિગંજણાઁ ॥ ૫૯૫ ॥
પદમિણિ ઊભી થઇ આસીસ, “ જીવે બાદિલ કોડિ વરીસ ।
ધન્ય ધન્ય બલિહારી તૂઝ, તઇં સુઝ રાખિઉં સગલું ગૂઝ ॥ ૫૯૬ ॥
સુભટ ઘણા છઇં ઊભા એહ, તે સગલઃ નીસત નિસનેહ ।
બાદિલ એક મહાબલ સહી, સત્ય થકી જો ચૂકઇ નહી ॥ ૫૯૭ ॥
સાઁમિ-ધરમ સાચઉ સસનેહ, રાખી બાદિલ રણવટ રેહ ” ।
ગોરઉ રાવત રણમહિ રહિઉ, આલમ-સેન સહૂ લહુ બહિઉ ॥ ૫૯૮ ॥

વિજય; બાદલને વધામણાં :

જયજયકાર હુઉ જસ લીધ, કરણી બાદિલ અધિકી કીધ ।
ઊઘડિયા ગઢના બારણા, બિરદ હૂઆ બાદિલનઇ ઘણા ॥ ૬૦૨ ॥
રાજા સાઁમ્હઉ આવિઉ રંગિ, મિલિયા બેહી અગોઅંગિ ।
મહામહોછવિ માહે લીઉ, અરધ દેસ બાદિલ નઇ દીઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદલની માતા અને પત્ની એનું સ્વાગત કરે છે; ગોરાની પત્ની સતી થાય છે;
છેલ્લી બે કડીઓમાં કવિ જાણે કથાનો સાર કહે છે :

બિરદ બુલાવઇ બાદિલ ઘણા, સાઁમિ-ધરમ સતવંતાઁ તણા ।
ઇસઉ ન કોઈ હૂઉ સૂર, ત્રિહું ભવણે કીધઉ જસપૂર ॥ ૬૧૯ ॥
પદમિણિ રાખી રાજા લીઉ, ગઢનઉ ભાર ઘણઉ ઝીલીઉ ।
રિણવટ કરીનઈ રાખી રેહ, નમો નમો બાદિલ ગુણ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥*

જોધપુર તા. ૧૭-૧૨-૬૬

---

* આ ચૌપઈની જે કડીઓ ઉપર આપવામાં આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ નકલમાંથી લેવામાં આવી છે. આ પછી, કેટલાક વખત પહેલાં, કવિ હેમરત્નના પોતાના હાથે લખાયેલી આ ચૌપઇની હસ્તપ્રત મળી આવી છે અને અત્યારે હું એનું સંપાદન કરી રહ્યો છું, જે રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રતિષ્ઠાનની ગ્રન્થમાળામાં ૪૦મા ગ્રન્થાંક તરીકે પ્રગટ થશે.

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો

[તીર્થાધિરાજ શત્રુંજય ઉપરથી મળેલ બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી

આ **લેખમાં** ગૂર્જરેશ્વરમહામાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સંબંધી અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામાં આવ્યા છે.

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાંથી મળી આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ–તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે. બીજા શિલાલેખમાં શત્રુંજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાઘણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ–તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ. પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘણપોળના સમારકામમાંથી મળી આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. વસ્તુપાલ–તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાઘણપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે શોધવી રહી. અસ્તુ.

પહેલો શિલાલેખ સંસ્કૃતપદ્યમય છે. બીજા શિલાલેખની રચના સંસ્કૃત ગદ્ય–પદ્યમય છે. બન્ને શિલાલેખોમાં આવતાં કેટલાં'ક પદ્યો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લૂણવસહી-(આબૂ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીઅરિસિંહ ઠક્કુરવિરચિત સુકૃતસંકીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમાં મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસંબંધિત સાહિત્યમાંથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ–તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યશોગાથા છે, અને તે બીજા શિલાલેખની પૂર્વભૂમિકારૂપ છે. આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે વસ્તુપાલ–તેજપાલે અવિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્‌વ્યય કરવામાં પાછીપાની નહોતી કરી; તેમ જ તેઓ યુદ્ધભૂમિમાં જયવંતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ કોટિના રાજનીતિજ્ઞ હતા.

બીજા શિલાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે :

૧. વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુંજય ઉપર ઉજ્જયંતાવતાર, સ્તંભનક તીર્થાવતાર, સત્યપુર તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતારના નામે પાંચ તીર્થસ્મારક મંદિરો કરાવ્યાં હતાં, ઇન્દ્રમંડપ કરાવ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બંધાવ્યું હતું, અને મૂળનાયક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ-ભાગમાં પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સહિત એક પોળ કરાવી હતી.

૨. વસ્તુપાલનાં માતા–પિતા અને ભાઈઓનાં નામોનો ઉલ્લેખ.

૩. વસ્તુપાલ–તેજપાલનો શ્રીસંઘ પ્રત્યે અનન્ય બહુમાનવાળો ભક્તિભાવ.

૪. વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાંગ–લૂણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મલ્લદેવ–માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લૂણુસિંહ(તેજપાલના પુત્ર)ની ગુણાનુવાદપૂર્વક યશોગાથા.

બન્ને શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખંભાતનિવાસી વાજડનો પુત્ર ધ્રુવક અટકવાળો જયતસિંહ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જયતસિંહનું અપરનામ જૈત્રસિંહ હતું અને તે કાયસ્થવંશીય વાલિગના પુત્ર સહજિગના પુત્ર વાજડનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે.[૧]

પહેલા શિલાલેખનો કોતરનાર બકુલસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર ધ્રુવક અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુંજય ઉપર બાંધેલા ઇંદ્રમંડપ અને નંદીશ્વરાવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોમદેવના પુત્ર બકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે.[૨]

બીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે. આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે.[૩]

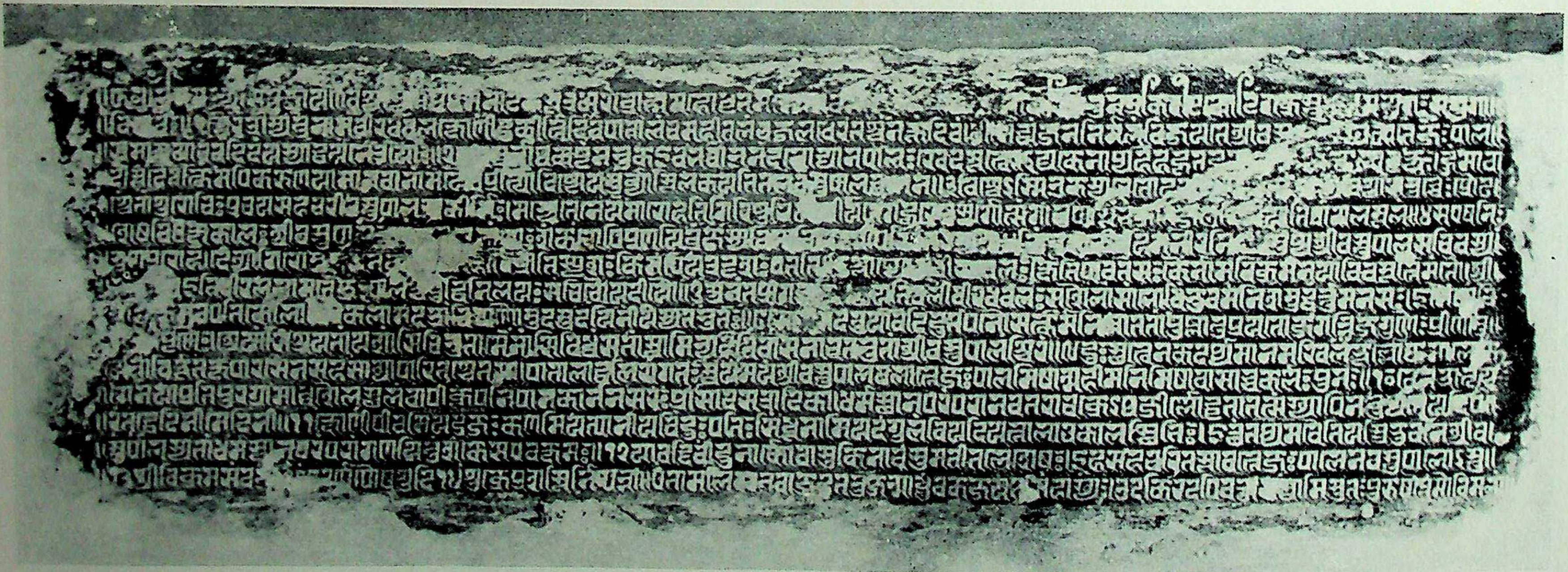
આજ સુધીમાં ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કીર્ણન સુંદર છે. પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌષ્ઠવ બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદનુસાર તે લેખને સુંદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા. આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમાં લેખક અને ઉત્કીર્ણક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુંજય, ગિરનાર અને ખંભાતમાંથી મળ્યા છે તેમાં લેખક અને ઉત્કીર્ણક ઉપર જણાવેલા જ છે. લૂણવસહી–(આબૂ)ના શિલાલેખમાં લેખકનું નામ નથી તેથી તેમાં જણાવેલો ઉત્કીર્ણક સૂત્રધાર કેલ્હણના પુત્ર ધાંધલનો પુત્ર ચંડેશ્વર લિપિમાં અને કોતરવામાં સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે. આવી, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમાં જ હોય છે.

---

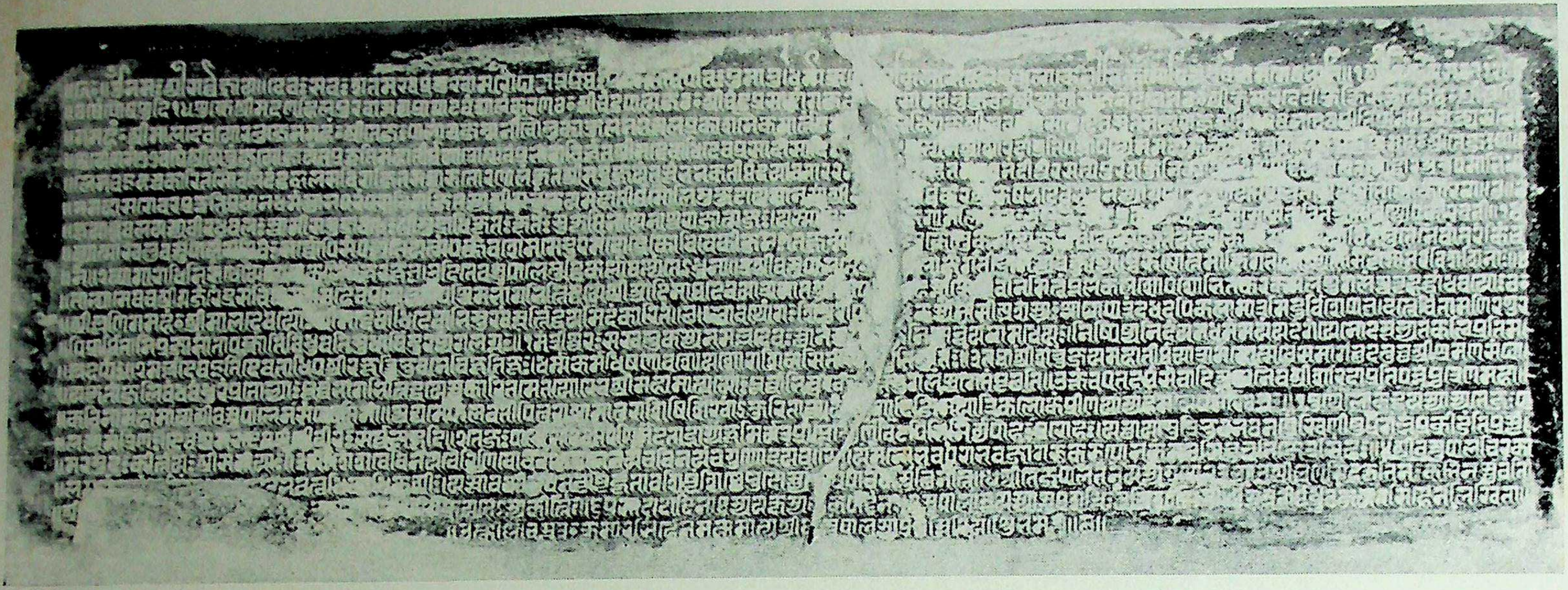
[૧] જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં૦ ૨, ૨૧ ૨૯.

[૨] જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં૦ ૨, ૨૩–૨૪, ૨૪–૨૫, ૨૬–૨૭, ૨૮–૨૯.

[૩] જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, નં૦ ૨, ૨૧–૨૩, ૨૭–૨૮,



તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના એ શિલાલેખો પૈકીનો પહેલો શિલાલેખ (જુઓ પૃ. ૩૦૫).



તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ (જુઓ પાનું ૩૦૫).

બીજા શિલાલેખમાં આવતી શત્રુંજય ઉપર પોળ કરાવ્યાની હકીકત સિવાયની બન્ને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સંબંધમાં રચાયેલા સાહિત્યમાં અને પ્રશસ્તિલેખોમાં મળી આવે છે; એટલું જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમાં જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસંબંધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમાં મળી આવે છે. તેનો સંક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતાં પહેલાં પ્રસ્તુત બન્ને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ દસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે.

शिलालेखाङ्क – १

[१] ॥ र्द० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥
विश्वस्थितिप्रथमनाटकसूत्रधारो
ब्राह्मं महो धृतम.........
.........नम्रकिरीटकोटि–
शक्र.........सुरा स युगा [२] दिदेवः ॥ १ ॥

स्वैरं भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणींदुकीर्त्तिर्दिवं
पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तं दिवं ।
धीसिद्धांजननिर्मलं विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेजःपाल[३]समाह्वयाभवदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २ ॥

देव स्वर्नाथ ! कष्टं, ननु क इव भवान् ? नंदनोद्यानपालः,
खेदस्तत्कोऽद्य ? केनाप्यहह ! हृत इतः काननात् कल्पवृक्षः ।
हुं मा वा[४]दीस्तदेतत्किमपि करुणया मानवानां मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तिलकयति तलं वस्तुपालच्छलेन ॥ ३ ॥

विश्वेऽस्मिन् कस्य चेतो द.........स्य विश्वासमुच्चैः
प्रौढ-[५]श्वेतांशुरोचिः प्रचयसहचरी वस्तुपालस्य कीर्तिः ।
मन्ये तेनेयमारोहति गिरिषु.........यते गह्वरेषु
सर्गोत्संगा.........जल (?) ......याति पातालमूलम् ॥ ४

स एष निः-[६]शेषविपक्षकालः
श्रीवस्तुपालः [पदमद्भुतानाम्] ।
यः शंकरोपि प्रणयिव्रजस्य
विभाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ५ ॥

किं ब्रू.........ह.........नीरनि.........मुष्य
श्रीवस्तुपालसचिवस्य[७]गुणप्ररोहम् ।
दैन्या गिरो ...... नेक ....
प्रीतिस्पृशः किमपि यत्र दृशः पतन्ति ॥ ६ ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतंसः
कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमंतौ ।
श्री[८][वस्तुपाल] इति वीरललाम तेजः-
पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ ७ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [स] जयति बली वीरधवलः
सशैलां सांभोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रि[९][प्रष्ठौ] कमठपति-कोला[धिप]कला-
मदभ्रां बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ ८ ॥

...... नंदतु यावदिंदु-तपनौ सत्कर्मनिष्णाततां
पुष्णातु प्रयतो जगन्निजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोकं]पृणैः ।
श्रेयांसि श्रयतां यशांसि चिनुतामेनांसि विध्वंसतां
स्वामिन्य ...... विवासनां (?) च तनुतां श्रीवस्तुपालश्चिरं ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्थ्यमानमखिलं भूर्लोकमालोक[११]य-
न्नाविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितश्चेतसा ।
पातालाद्बलिरागतः स्वयमयं श्रीवस्तुपालच्छला-
त्तेजःपालमिषान्महीमनिमिषावासाच्च कर्ण्णः पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाध्वशैलस्थलं
वापीकूपनिपानकाननसरः प्रासादसत्रादिका ।
धर्मस्थानपरंपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्संख्यापि न बुध्यते यदि प[१३]रं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रजःकणमियत्पानीयबिन्दुः पतिः
सिंधूनामियदंगुलं वियदियत्ताला च कालस्थितिः ।
इत्थं तथ्यमवैति यस्त्रिभुवने श्रीव[१४]स्तुपालस्य तां
धर्मस्थानपरंपरां गणयितुं शंके स एव क्षमः ॥ १२ ॥

यावद्दिवींदुनार्कौ वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुक्रे प्रशस्तिर्न्निष्पन्ना ॥
एतामलिखत् वाजडतनुजन्मा ध्रुवकजयतासिंहाख्यः ।
उदकिरदपि बकुलस्वामिसुतः पुरुषोत्तमो विमलां ॥

*

शिलालेखाङ्क – २

[१] ॥ दं० ॥ ॐ नमः श्रीसर्व्वज्ञाय ॥
देवः स वः शतमखप्रमुखामरौघकॢप्तप्रथः प्रथमतीर्थपतिः पुनातु ।
धर्म्मक्रमोऽपि किल केवल एव लोके नीतिक्रमोऽपि यदुपक्रममेष भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ [२] वर्षे पौष सुदि १५ शुक्रे श्रीमदणहिलपुरवास्तव्यप्राग्वाटवंशालंकरण ठ० श्रीचण्डपात्मज ठ० श्रीचण्डप्रसादांगज ठ० श्रीसोमतनुज ठ० श्रीआशाराजनन्दनेन ठ० श्रीकुमारदेवीकुक्षिसंभूतेन ठ० श्रीलूणि[३]ग महं० श्रीमालदेवयोरनुजेन महं० श्रीतेजःपालाग्रजन्मना चौलुक्यकुलनभस्तलप्रकाशनैकमार्त्तण्डमहाराजाधिराजश्रीभुवनप्रसाददेवसुतमहाराजश्रीवीरधवलदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्वे-

श्व[४]र्येण सं[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुंजयोज्जयंतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाविर्भूतश्रीमद्देवाधिदेवप्रसादासादित................त्येन श्रीशारदाप्रतिपन्नापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज महं० श्रीतेजःपा[५]लेन च इह स्वकारितसौवर्ण्णदंडकलशविराजितसचारुतोरणालंकृतश्रीमदुज्जयंतस्तंभनकतीर्थद्वयावतारर.................. हतमं .... नन्दीश्वरसत्यपुरशकुनिकाविहारकपर्द्दियक्षायतनोद्धार अनुपमाभिधा[६]नमहासरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरंपराविराजितस्य श्रीशत्रुंजयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[? युगादि]तीर्थंकरश्रीऋषभदेवभवनस्याग्र..................प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयाद्भूवलयस्य वीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः
श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येनाश्वराजात्मजः ।
यस्मा ....
....विश्वोपकारव्रती ॥ १ ॥

ध[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालसचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते
यत्संपर्क्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।
तज्जन्मा............कौतुकमहो (?) ....
.............................विंतनुते नैवान्तरं किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि राधेये ह्येककर्ण्णैव भूरभूत् ।
उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्ण्णा वर्ण्यतेऽधुना ॥ ३ ॥

श्रीवस्तुपालते[जःपा]लौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिनोः ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुर्जरेन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्याः पश्चिमभागभित्तिद्वये श्रीआदिनाथदेवयात्रायातश्री...............हस्नात्रोत्सवनिमित्तं पूर्ण्णकलशोपशोभितकरकमलयुगलं स्वबृहद्बान्धवयोः ठ० [११] श्रीलूणिग महं० श्रीमालदेवयोः श्रीमद्देवाधिदेवाभिमुखं मूर्तिद्वयमिदं कारितं ॥ छ ॥

लावण्यांगः शिशुरपि............कस्य नासीत्प्रशस्यः
श्लाघापात्रं दधदपिकलामात्रमिंदुर्विशेषात् ।
दत्ते चिंतामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रजानां
तापक्लान्तिं विधुवति सुधाबिंदुरप्यंगलग्नः ॥ १ ॥

मंत्रीश्वरः स खलु कस्य न मल्लदेवः स्थानं............निजान्वयनामधेयः ।
निष्पिष्य निर्दयमधर्ममयं यदंगं येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]ल्लदर्प्पः ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूत्त्रिभुवने विभूतिभूः ।
धर्म्मकर्म्मधिषणावशो यशोराशिदासितसितद्युतिद्युतिः ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुंजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदतुच्छश्रीश्रमणसंघा[१४]य कृतांजलिबंधबंधुरं प्रतोल्याः पूर्वभागभित्तिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययोः पूर्व्वाभिमुखं [मूर्त्ति]युगलं स्वागतं पृछ(च्छ)ति। उक्तं च एतदर्थसंवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिपन्नपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन संघपतिना—

अद्य मे फलवती पितुराशा मातुराशिषि शिखांऽकुरिताद्य ।
श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोकं प्रीणयाम्यहमशेषमखिन्नः ॥ १ ॥

पुण्यलोकद्वयस्यास्य तेजःपा[१६]लस्य मंत्रिणः ।
देवश्च मर(? रु)देवश्च श्रीवीरः सर्व्वदा हृदि ॥ २ ॥

तेजःपालः सचिवतरणिर्नंदताद्भाम्यभूमि-
यंत्र प्राप्तो गुणविटपिभिर्निर्व्यपोहः प्ररोहः ।
यच्छायासु त्रिभुवनवनप्रेंखिणीषु प्रगल्भं
प्रक्रीडंति प्रसृ[१७]मरमुदः कीर्त्तयः श्रीसभायाः ॥ ३ ॥

यः शैशवे विनयवैरिणि बोधवंध्ये धत्ते नयं च विनयं च गुणोदयं च ।
सोयं मनोभवपराभवजागरूकरूपो न कं मनसि चुंबति जैत्रसिंहः ॥ ४ ॥

श्रीवस्तुपाल चिरका[१८]ल.......................
.........................भवत्वधिकाधिकश्रीः ।
यस्तावकीनधनवृष्टिहृतावशिष्टं
शिष्टेषु दौस्थ्य.........पावकमुच्छिनत्ति ॥ ५ ॥

श्रीतेजपालतनयस्य गुणानतुल्यान्
श्रीलूणसिंहकृतिनः कति न स्तुवन्ति ? ।
[१९] श्रीत्रंधनोद्धुरतरैरपि यैः समंता–
दुद्दामता त्रिजगति क्रियतेऽस्य कीर्त्तेः ॥ ६ ॥

प्रसादादादिनाथस्य यक्षस्य च कपर्द्दिनः ।
वस्तुपालान्वयस्यास्तु प्रशस्तिः स्वस्तिशालिनी ॥ ७ ॥

स्तम्भतीर्थध्रुवजयतसिंहेन लिखिता ॥
[२०] उत्कीर्ण्णा च सूत्र० कुमारसिंहेन महामात्यश्रीवस्तुपालस्य प्रशस्तिरियं ॥ शुभमस्तु ॥ छ॥

*

પહેલા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સૂત્રધાર, બ્રહ્મતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો ઇંદ્રો અને સુરાસુરો જેમને વંદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જયવંતા વર્તો. (૧)

બુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાંજનથી નિર્મળ થયેલું વસ્તુપાલ-તેજપાલરૂપી જેનું નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કીર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યન્ત અહોનિશ પ્રસરો. (૨)

ઇંદ્રના નંદનવનનો રખેવાળ ઇંદ્રને કહે છે : હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ થઈ છે. ઇંદ્ર કહે છે : શી ઉપાધિ છે ? ઉદ્યાનપાલ કહે છે : આપણા નંદનવનમાંથી કલ્પવૃક્ષ ચોરાયું છે. ઇંદ્ર કહે છે : આવું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા ઊપજવાથી મેં કલ્પવૃક્ષને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યું છે. (૩)

ચોથો શ્લોક ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી.

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ સ્નેહીજનોને સુખ આપવાથી શંકર સમાન હોવા છતાંય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન થઈને પ્રકાશે છે; એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે. (૫).

છઠ્ઠું પદ્ય ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો.

મૂર્તિમંત શૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને બુદ્ધિમાન તેજપાલ જેવા જેના મંત્રી છે તેવા મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રશંસા નથી કરતું ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહાવતારની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમંત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનંદને ફેલાવે છે તે અનંતશૌર્યવાળો બળવાન્ વીરધવલ જય પામે છે. અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરંતર ઉદ્ધાર ઇચ્છનાર જણાવ્યો છે. (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્યંત સદાચારી જનોનું પોષણ કરો, પોતાના જગદ્વ્યાપિ ગુણોથી જગતને ખુશ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો. (૯)

દારિદ્ર્યથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અંતરમાં કરુણા ઉપજવાથી પાતાળમાંથી બલિરાજા વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાંથી કર્ણ તેજપાલરૂપે આવ્યા છે. (૧૦)

તે બાંધવબેલડીએ (વસ્તુપાલ-તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, કૂવા, નવાણ, પરબ, ઉદ્યાન, સરોવર, મંદિર અને સદાવ્રતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણિ બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સંખ્યા પણ જાણી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે જાણતી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલનાં રજકણોની સંખ્યા, સમુદ્રનાં બિંદુઓની સંખ્યા, આકાશની અંગુલસંખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સંખ્યા જાણનાર ત્રણે લોકમાં જો કોઈ હોય તો ભલે હોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલાં ધર્મસ્થાનોની ગણતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ; તેની શંકા થાય છે. (૧૨)

જ્યાં સુધી આકાશમાં ચંદ્રની સાથે સૂર્ય છે, પાતાળમાં વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યાં સુધી આ લોકમાં વસ્તુપાલ ને તેજપાલનું સાહચર્ય હો. (૧૩)

શ્રી વિક્રમસંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ.

આ સુંદર પ્રશસ્તિને વાજડના પુત્ર ધ્રુવક અટકવાળા જયતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને બકુલસ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.

* *

બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રારંભમાં સર્વજ્ઞને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિજિનની સ્તુતિ કરી છે.

શ્રીશત્રુંજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સંવત ૧૨૭૭માં સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શત્રુંજયતીર્થ ઉપર સુંદર તોરણથી અલંકૃત ઉજ્જયંતાવતાર, સ્તંભનક(ખંભાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર, સત્યપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોનાં પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યાં હતાં તથા અનુપમાના નામનું સરોવર કરાવ્યું હતું તેમ જ કપર્દિયક્ષના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો. પોતે કરાવેલાં આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શત્રુંજય મહાતીર્થના મુકુટસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મંદિરની સામે વિક્રમ સંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદિ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગ્વાટ(પોરવાડ)વંશમાં અલંકારસમાન ઠક્કુર શ્રીચંડપ્રસાદના પુત્ર ઠક્કુર શ્રીસોમના પુત્ર ઠક્કુર શ્રીઆશારાજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઠક્કુર શ્રીલૂણિગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌલુક્યવંશમાં

સૂર્યસમાન મહારાજાધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજા શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી.

જેણે અશ્વરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજા સમુદ્રપર્યન્ત પૃથ્વીનો સ્વામી થાઓ. (૧).

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્મદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખરેખર ધન્યાત્મા છે. (૨)

ત્યાગશીલ કર્ણના સમયમાં પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના ઉદય પછી બે કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જગતના માણસોની આંખરૂપ છે, તેથી વિષ્ણુભગવાનની આંખરૂપ સૂર્ય-ચંદ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ. (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા.........સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલશથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબંધુ ઠ૦ શ્રીલણિગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી.

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખણાય છે–પૂજાય છે, અતિ નાનો ચિંતામણિ લોકોને ઇચ્છિત આપે છે અને અંગ ઉપર લગાડેલું અમૃતનું બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમાં બાળક હોવા છતાં લૂણસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમાં પ્રશંસાપાત્ર છે. (૧)

કળિયુગનું અધર્મમય અંગ પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો ગર્વ હણ્યો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મંત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશંસા કોણ નથી કરતું ? (૨–૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને ઊભેલી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુંજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસંઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે. અહીં મહાકવિ સંઘપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અંતરોર્મિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિજિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અશ્રાન્તપણે ખુશ કરું છું—એટલે કે યાત્રિકોની ભક્તિ કરું છું—આથી જ મારા પિતાજીની આશા ફળી છે અને માતાજીની આશીષમાં આજે અંકુરો ફૂટ્યા છે. (૧)

જેના બન્ને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમાં સદા શ્રીયુગાદિજિન અને શ્રીવીરજિન છે. (૨)

જેની સભાની વિસ્તૃત પ્રમોદવાળી કીર્તિઓ ત્રણે ભુવનમાં ક્રીડા કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યવાન અને મંત્રીઓમાં સૂર્યસમાન તેજપાલ આનંદ પામો. (૩)

વિનયનું જેમાં ભાન ન હોય એવી અબોધ બાલ્યાવસ્થામાં પણ જે નય, વિનય અને ગુણોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈનાં મનને ચુંબે છે—સ્પર્શે છે. (૪)

જેના આપેલા દાનનો અંશમાત્ર પણ લોકોનું દારિદ્રય હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિકાધિક લક્ષ્મીવાન્ થાઓ. (૫)

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને ત્રણ જગતમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લૂણસિંહના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશંસા કરે છે. (૬)

ભગવાન્ શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિયક્ષની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વંશનું કલ્યાણ કરનારી થાઓ. (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તંભતીર્થ(ખંભાત)નિવાસી ધ્રુવ જગતસિંહે લખી અને સૂત્રધાર કુમારસિંહે કોતરી. કલ્યાણ હો!

* *

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સંબંધિત અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશઃ પાઠ અને તે લેખોનો ટૂંક પરિચય આપવામાં આવે છે :

प्रशस्तिलेखाङ्क—१

स्वस्ति श्रीवल्लिशालायां वस्तुपालाय मन्त्रिणे ।
यद्यशःशशिनः शत्रुदुष्कीर्त्त्या शर्वरीयितम् ॥ १ ॥

शौण्डीरोऽपि विवेकवानपि जगत्त्राताऽपि दाताऽपि वा,
सर्वः कोऽपि पथीह मन्थरगतिः श्रीवस्तुपालश्रिते ।
स्वज्योतिर्दहनाहुतीकृततमस्तोमस्य तिग्मद्युतेः,
कः शीतांशुपुरःसरोऽपि पदवीमन्वेतुमुत्कन्धरः ? ॥ २ ॥

श्रीवस्तुपालसचिवस्य यशःप्रकाशे, विश्वं तिरोदधति धूर्जटिहासभासि ।
मन्ये समीपगतमप्यविभाव्य हंसं, देवः स पद्मवसतिश्चलितः समाधेः ॥ ३ ॥

वास्तवं वस्तुपालस्य वेत्ति कश्चरिताद्भुतम् ? ।
यस्य दानमविश्रान्तमर्थिष्वपि रिपुष्वपि ॥ ४ ॥

शून्येषु द्विषतां पुरेषु विपुलज्वालाकरालोदयाः,
खेलन्ति स्म दवानलच्छलभृतो यस्य प्रतापाग्नयः ।
जृम्भन्ते स्म च पर्वगर्वितसितज्योतिःसमुत्सेकित-
ज्योत्स्नाकन्दलकोमलाः शरवणव्याजेन यत्कीर्तयः ॥ ५ ॥

कुन्दं मन्दप्रतापं, गिरिशगिरिरपाहंकृतिः, सास्तुबिन्दुः
पूर्णेन्दुः, सिद्धसिन्धुर्विधृतविधुरिमा, पञ्चजन्यः समन्युः ।
शेषाहिर्निर्विशेषः, कुमुदमपमदं, कौमुदी निष्प्रसादा,
क्षीरोदः सापनोदः, क्षतमहिम हिमं यस्य कीर्तेः पुरस्तात् ॥ ६ ॥

यस्योर्वीतिलकस्य किन्नरगणोद्गीतैर्यशोभिर्मुहुः
स्मेरद्विस्मयलोलमौलिविगलच्चन्द्रामृतोज्जीविनाम् ।
स्पृष्टिर्नाभवदीदृशी मम न मे नो मेऽप्यत्राप्येति गां
मुण्डस्रक्परिणद्धधातृशिरसां शम्भुः परं पिप्रिये ॥ ७ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसंवादिभिः
यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकहेवाकिभिः ।
अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलात्मजा-शूलिनोः
क्व त्वं क्व त्वमिति प्रगल्भरभसं वाचो विचेरुर्मिथः ॥ ८ ॥

बाढं प्रौढयति प्रतापशिखिनं कामं यशःकौमुदीं
सामोदां तनुते सतां विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुस्त्रीकुचपत्रवल्लिविपिनं निःशेषतः शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्यं कृतिभिर्यदेष भुवनोद्धारैकधौरेयतां
बिभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तरं गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]र्गलं कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केषां नाम न जज्ञिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समतां मुकुन्दः ।
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीबलये नमोऽस्तु नितरां कर्णाय दाने ययो-
रस्पष्टेऽपि दृशां यशः कियदिदं वन्ध्यास्तदेताः प्रजाः ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः
कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमियं विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरां निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं
लोकानां न कदापि दानविषयं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तबकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिरः
प्रादुःषन्त्यमला यशःपरिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितैः ।
विद्वांसो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभृत-
स्तैस्तैः स्वं शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवनं तदेतदभितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठां तथा ।
दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा
कामं दुर्धृतिधाम याचकचमूं भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्दारिद्र्यदावानल-
श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिकं वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।
सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-
स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तंसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-
र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।
दूरे दुर्दिनसंकथाऽपि सुदिनं तत् किञ्चिदासीत् पुन-
र्येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्लासः परं निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परां गतमिव श्रेयोविवर्त्तैः सतां
तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।
यो धत्ते न दशां कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं
यं चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परां निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः क्रतुभूमिरत्र सततोद्दीप्रः प्रतापानलः
श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिसुखोद्गारा द्विजानां गिरः ।
मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो
होतव्याः फलवांस्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतंसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।
श्रीवस्तुपाल इति वीरललामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यः स जयति बली वीरधवलः सशैलां साम्भोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रिप्रष्ठौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रां बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्धं वारिधिरेष वीरधवलक्ष्माशक्रदोर्विक्रमः
पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।
सोऽयं सारमरुद्भिरञ्चतु परं पारं कथं न क्षणाद्
यत्राऽऽश्रान्तमरित्रतां कलयतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौरं भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिवं
पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।
धीसिद्धाञ्जननिर्मलं विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः
सर्वस्मिन्नपि लम्भिते धवलतां कल्लोलिनीमण्डले ।
गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति कामं भुवि
भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिकाः ॥ २५ ॥

हंहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेयं ? शृणु
भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्थिकुट्टनकथाप्रीतिर्दरीकिन्नरी-
गीतैस्तस्य यशोऽमृतैश्च तदियं मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव! स्वर्नाथ! कष्टं, ननु क इव भवान्? नन्दनोद्यानपालः,
खेदस्तत्कोऽद्य? केनाप्यहह! तव हृतः काननात् कल्पवृक्षः।
हुं मा वादीस्तदेतत् किमपि करुणया मानवानां मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तिलकयति तलं वस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णायास्तु नमो नमोऽस्तु बलये त्यागैकहेवाकिनौ
यौ द्वावप्युपमानसम्पदमियत्कालं गतौ त्यागिनाम्।
भाग्याम्भोधिरतः परं पुनरयं श्री वस्तुपालश्चिरं
मन्ये धास्यति दानकर्मणि परामौपम्यधौरेयताम् ॥ २८ ॥

व्योमोत्सङ्गरुधः सुधाधवलिताः कक्षागवाक्षाङ्किताः
स्तम्भश्रेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोज्ज्वलाः।
दिव्याः कल्पमृगीदृशश्च विदुषां यत्त्यागलीलायितं
व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीवस्तुपालः कृती? ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्
काञ्चित् संवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितुम्।
कीर्तिः कौञ्जनिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्शैलमस्ताचलं
विन्ध्योर्वीधर-शर्वपर्वत-महामेरूनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विभाव्य भुवनं श्रीवस्तुपालोद्भवैः
शुभ्रांशुद्युतिभिर्यशोभिरभितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम्।
कल्यान्तोद्धुतदुग्धनीरधिपयःसन्तापशङ्काकुलः
शङ्के वत्सर-मास-वासरगणं संख्याति सर्गस्थितेः ॥ ३१ ॥

चित्रं चित्रं समुद्रात् किमपि निरगमद् वस्तुपालस्य पाणे-
र्यो दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्त्तिसिद्धस्रवन्ती।
साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतलं खेलति क्ष्माधराणां
शृङ्गोत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरभुवि मुहुर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलसुमनःसंस्तुतो वस्तुपाल-
स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुल्मपङ्क्तिः।
तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरभं कीर्तिदम्भाद्
येन प्रौढप्रसरसुहृदा वासिता दिग्विभागाः ॥ ३३ ॥

सेचं सेचं स खलु विपुलैर्वासनावारिपूरैः
स्फीतां स्फातिं वितरणतरुर्वस्तुपालेन नीतः।
तच्छायायां भुवनमखिलं हन्त! विश्रान्तमेतद्
दोलाकेलिं श्रयति परितः कीर्त्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

श्रीवस्तुपालयशसा विशदेन दूरादन्योन्यदर्शनदरिद्रदृशि त्रिलोक्याम् ।
नाभौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्कं शङ्के स चुम्बति हरिः कमलामुखेन्दुम् ॥ ३५ ॥

स एष निःशेषविपक्षकालः श्रीवस्तुपालः पदमद्भुतानाम् ।
यः शङ्करोऽपि प्रणयिव्रजस्य विभाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥

चीत्कारैः शकटव्रजस्य विकटैरश्वीयहेषारवै-
रारावै रवणोत्करस्य बहलैः बन्दीन्द्रकोलाहलैः ।
नारीणामथ चच्चरीभिरशुभप्रेतस्य वित्रस्तये
मन्त्रोच्चारमिवाऽऽचचार चतुरो यस्तीर्थयात्रामहम् ॥ ३७ ॥

॥ एते मलधारिनरेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
श्रीरैवताचलस्थश्रीशत्रुञ्जयावतारप्रवेशे वामभित्तिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—२

श्रयः पुष्यतु शाश्वतं यदुकुलक्षीरार्णवेन्दुर्जिनो
यत्पादाब्जपवित्रमौलिरसमश्रीरुज्जयन्तोऽप्ययम् ।
धत्ते मूर्ध्नि निजप्रभुप्रसृमरोद्दामप्रभामण्डलै-
र्विश्वक्षोणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥

प्रीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहद्युतो
भृङ्गाभाः शशिकुन्दसुन्दररदज्योतिश्छटालङ्कृताः ।
यः(? याः) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णस्फुर-
त्पूर्वापट्टसनाभयः शुशुभिरे धर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥

आनन्दाय प्रसवतु सदा कुम्भिकुम्भोपमानं
नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तंसमंसद्वयं वः ।
श्रेयः सम्पत्कलशयुगलं शृङ्खलानद्धमुच्चै-
र्यन्मन्यन्ते विपुलमतयः पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥

यत्कल्पद्रुम-कामधेनु-मणिभिर्यच्छद्भिरिष्टं फलं
श्रेयः किञ्चिदुपार्जि तत्परिणतिः श्रीवस्तुपालः किल ।
यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिकं धिन्वतः
पुण्यं तत्परिपाकमाकलयितुं सर्वज्ञ एव प्रभुः ॥ ४ ॥

वर्द्धिष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतश्रीः श्रीवस्तुपालसचिवः स चिरायुरस्तु ।
संक्लृप्तसङ्घपतिना कृवतीर्थयात्राः खेलन्ति यस्य शिशवोऽपि गृहाङ्गणेषु ॥ ५ ॥

॥ श्रीनागेन्द्रगच्छे विश्रीजयसेनसूरिशिष्यश्रीउदयप्रभसूरीणाम् ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालश्चौलुक्यभूपतिसभानलिनीमरालः ।
दिक्चक्रवालविनिवेशितकीर्त्तिमालः सोऽयं चिरायुरुदियादिह वस्तुपालः ॥ १ ॥

एकस्त्वं भुवनोपकारक इति श्रुत्वा सतां जल्पितं
लज्जानम्रशिराः स्थिरातलमिदं यद् वीक्षसे वेद्मि तत् ।
वाग्देवीवदनारविन्दतिलक ! श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवं
पातालाद् बलिमुद्दिधीर्षुरसकृन्मार्गं भवान् मार्गति ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्वासक ! वस्तुपाल ! ।
जिह्वा परेषां गुणमाददाना करद्वयी च द्रविणं ददाना ॥ ३ ॥

कर्णेऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेर्वैरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवनं प्राप्ते शिवत्वं शिबौ ।
जातः कालवशेन यः किल खिलस्त्यागस्य मार्गः पुनः
सोऽयं सम्प्रति वस्तुपाल ! भवता श्रेयस्कृता वाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथं नाम नाऽयं जीमूतवाहनः ? ।
उपक्रियामहीनां यः करोति द्विषतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवकः कल्पतरुः कल्पते न संवदितुम् ।
सुमनःसमृद्धिमधिकां पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽयं कल्पद्रुस्तव कमलवासा च दृगसौ
सुधासूक्तिः सैषा शिशिरकरबिम्बं सुखमिदम् ।
तदित्थं पाथोधेर्मथनहृतरत्नस्य भवता
समुद्रेणौपम्यं भवति सचिवेन्दो ! किमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्रायः सन्ति नराः परापकृतये नित्यं कृतोपक्रमाः
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्करदुरालोकान् समालोकते ? ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसचिवः षाड्गुण्यवाचस्पति-
र्वाचा सिञ्चति यः सुधामधुरया दुर्दैवदग्धं जगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने चरितवत्यमरेशमैत्रीमेकत्र नागनगरं च गते द्वितीये ।
दीनाननं भुवनमूर्द्धमधश्च पश्यदाश्वासितं पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सचिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिणः पारणां
ये नित्यं पवनाशना इव परप्राणानिलैः कुर्वते ।
स्तोतव्यः पुनरश्वराजतनुजो यः सारसारस्वता-
धारः कारणमन्तरेण कुरुते पथ्यं पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विभवे पुंसां चक्षुस्तृतीयमिति श्रुति-
र्न तु कुमतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृशाम् ।
अयमिह परं मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्थिता-
मलकफलकप्रायां लोकद्वयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।
वैरिवर्गः [१]सदाहस्ते यत् तदेतदिहाद्भुतम् ॥ १३ ॥

आकर्षन्नसिदण्डमेव न पुनः पादं विमुञ्चन्निषु-
श्रेणीमेव न मानितां विनमयन् धन्वैव नोच्चैः शिरः ।
कम्पं दन्तपिधानमेव न मनः संख्ये दधानश्चम-
त्कारं कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोष्पतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सतां
सानन्दं शशिशेखराद्रिशिखरग्रामाभिरामश्रियः ।
येषां काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः
सन्त्युच्चैस्तुहिनोच्चयेऽप्युपचयं पुष्णन्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताज्जडसमयेनामुना गिरा देवी ।
श्रीवस्तुपालसचिवं निबिडगुणं पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥

उद्धृत्य बाहुमहमेष मुहुर्वदामि ब्रूतां स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।
यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमयं जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वधिकाधिकश्रीः ।
यस्तावकीनधनवृष्टिहृतावशिष्टं शिष्टेषु दौस्थ्यदवपावकमुच्छिनत्ति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्रं गुणैः सूनुरलङ्करोति ।
तथा तथा मत्सरिणां नराणामवैमि चित्तेष्वनलं करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेर्भुवनोपरिवर्तिना ।
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाधःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मध्यस्थं कथयन्ति केचिदिह ये त्वां साधुवृत्त्या बुधाः
श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्याहृतम् ।
कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्बलिरधस्त्वं चात्र मध्ये तयोः
स्थातेत्यर्थसमन्वये ननु वयं मध्यस्थमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणां रणाङ्गणे हृदयम् ।
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निजं चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रश्रीमुद्रा सपदि मदिरेवापहरते
हताशा चैतन्यं परिचरितमालिन्यमनसाम् ।

---

[१] दाहेन सहितः सदाहः ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकलङ्के पुनरसौ
विवेकाविष्कारं रचयति परं गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलकः श्रेयानिति व्याहृतं
सत्यं मानय माऽपमानय सखे ! मान्यं तदन्यैर्जनैः ।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा
धर्मं संचिनुते करोति च महाजैनो निजैनोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्खलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रां हस्तस्थितां मधुघटीमिव धारयन्तः ? ।
तां दीपिकामिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमञ्चति निरस्ततमःसमूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धनं यः स्वं निधत्ते स तद्
भोक्तुं नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।
यः पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूतां विभूतिं पुन-
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोहं नीताः कति न मतिमन्तोऽपि किमहं
निकृष्टैर्नाश्लिष्टा विपणिषु पणस्त्रीगणनया ? ।
विषादं कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव तं
ततः सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेनां नयति यः ॥ २७ ॥

गुणैः परेषां गणशो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्त्तिरस्य ।
अभ्यर्थिसार्थप्रतिपादितश्रीः, श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्तिः, श्रीवस्तुपालसचिवः स चिरायुरस्तु ।
यत्कीर्त्तयस्त्रिदिवसिन्धुपयःसपक्षाः प्रक्षालयन्ति कलिना मलिनां धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधानं, जानन्ति संयति सुदुःसहमन्युमन्ये ।
मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्णं, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषां तपोभिः ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सवं सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम् ।
सल्लक्षणप्रणयिनीं च बिभर्त्ति मूर्त्तिं, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपालः ? ॥ ३१ ॥

लोकानां वदनानि दीनवदनः कस्मात् समालोकसे,
भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम् ।
अस्त्येकः परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपालः सतां,
दैवादापतितं छिनत्ति सुकृती यः कण्ठपाशं हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रामतो
यस्यासिस्फुरितानि तानि ददृशुः के वा न रेवातटे ? ।
तस्यापि प्रसभं बभञ्ज भुजयोः संरम्भमम्भोनिधि-
प्रान्ते सैष सरोषदृष्टिघटनामात्रेण मन्त्रीश्वरः ॥ ३३ ॥

विक्रामद्वैरिचक्रप्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुषरुषः सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलताभीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलताममोघमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

अमात्यतरणे ! शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमार्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति धृतिमतुलाम् ।
पुन्नागः पुनरुपरि स्थितोऽश्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसंत्रस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यभर्तुस्तदसेश्च तिष्ठत्यलब्धसिद्धिः परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिस्रः स्पृशन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कलयति नावमतां मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्पायुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्दैवानलदग्धसाधुजनतानिर्वापणैकापणः ।
अम्भोधेः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मयं
येन क्रोधकरालभालभ्रकुटिर्भग्ना भटानां घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीनां मध्यस्थमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतन्निर्णीयतां सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्यं विद्याभिभूतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहतभुजार्गलया व्यधायि श्रीवीरवेश्मनि कलिः स्खलितप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चुलुक्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्थहरणं श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं चौराणां प्रचुरतुरगश्रीः प्रशमयन्नमेयं पाथेयं पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।
दिगन्तादाहूतैर्विहितबहुमानैः प्रियजनैः समं मन्त्रीयात्रामयमकृतशत्रुञ्जयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमल्पे प्रसादं
भीते रक्षां दरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपर इव सुरक्ष्मारुहः क्ष्मापमन्त्री
यात्रां कृत्वोज्जयन्ते विजितकलिमलः प्राप सङ्घप्रभुत्वम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपालोऽयम् ।
मदयति कस्य न हृदयं मधुमासो माधवेनेव ॥ ४७ ॥

स श्रीतेजःपालः सचिवश्चिरकालमस्तु तेजस्वी ।
येन जना निश्चिन्ताश्चिन्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥

लवणप्रसादपुत्रश्रीकरणे लवणसिंहजनकोऽसौ ।
मन्त्रित्वमत्र कुरुतां कल्पशतं कल्पतरुकल्पः ॥ ४९ ॥

श्रीवस्तुपालतेजःपालौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिनोः ॥ ५० ॥

तत्त्वप्रकाशकत्वेन तयोः स्वच्छस्वभावयोः ।
परस्परोपमेयत्वमासील्लोचनयोरिव ॥ ५१ ॥

पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
सहोदरौ दुर्द्धरमोहचौरे सम्भूय धर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥

तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-ग्रामाऽध्व-शैलस्थलं
वापी-कूप-निपान-कानन-सरः-प्रासाद-सत्रादिका ।
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्संख्याऽपि न बुध्यते यदि परं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥

यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत् तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ ५४ ॥

॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—४

भूयांसः पदवाक्यसङ्गतिगुणालङ्कारसंवर्गण-
प्रक्षीणप्रतिभाः सभासु कवयः क्रीडन्तु किं तादृशैः ? ।
द्राक्षापानकचर्वणप्रणयिभिर्गुम्फैर्गिरामुद्गिरन्
निःसीमं रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपालः कविः ॥ १ ॥

गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्त्तिः प्रथयति नर्त्तनचातुरीं विचित्राम् ।
परिकलितविशालवंशकोटिः पटुतरदिक्करिकोटिकर्णतालैः ॥ २ ॥

जगदुपकृतिव्यापारैकप्रवीणमतेरितः, कथमिदमभूदेवं विश्वापकारपरं यशः ।
द्विजपरिवृढम्लानिं धत्ते तुषारगिरेः कलां, दलयति सुरस्रोतस्विन्यास्तनोति पराभवम् ॥ ३ ॥

यदीयप्राधान्यादनुपदमवाप्योदयदशां, प्रशास्ति क्ष्मापीठं जलधिवलयं वीरधवलः ।
अपास्ते यन्मन्त्रैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चैः कलयति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥

परीहासप्रौढाः शिवशिखरिभासां विदधतो मराली मालिन्यं मुषितमहिमानो हिमगिरेः ।
त्रियामाजीवातोः कवलितकलङ्काः प्रतिदिशं दिशन्ति प्रागल्भीं यदसमयशःपूरविसराः ॥ ५ ॥

यस्य स्तम्भपुरे पराक्रमचमत्कारेण पारे गिरामुद्ग्रीवोऽपि नमन्नमन्दसमराहङ्कारकारस्करात् ।
सङ्ग्रामापसृतप्रधावितहयप्रस्वेदबिन्दूत्करैरस्ताक्षीदयशःप्रशस्तिमसितैः सङ्ग्रामसिंहः पथि ॥ ६ ॥

क्षीरं क्षारममोदिनी कुमुदिनी राका वराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरभुवो मन्दैव मन्दाकिनी ।
निःसाराणि सरोरुहाणि न च ते हंसाः प्रशंसास्पदं यत्कीर्त्तिप्रसरे सुरेभदशनच्छाये दिशश्चुम्बति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्करणेऽपि भूयसि धने निःशेषशास्त्रागम-
ज्ञानज्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभून्मदप्रश्रयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्दामकामभ्रम-
चापप्रेरितमार्गणव्यतिकरव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्रं निधिः पाथसां
द्वीपान्यङ्गणवेदिका परिसरो विन्ध्याटवीनिष्कुटः ।
यस्याऽचुम्बितचित्रबुद्धिविलसच्चाणक्यसाक्षात्कृते-
रुद्योगे करगर्त्तनर्त्तितजगत्यव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिषाद् येन तन्वता दिग्जयोत्सवम् ।
पराभवो विपक्षस्य बलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

दिग्धैर्दुग्धमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सादरैः
सास्फोटैः स्फटिकाचले समुदयत्तोषैस्तुषारत्विषि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽम्बुजवनस्तोमेषु रोमाञ्चितै-
रुन्मीलन्मदराजहंसरमणीरम्यैर्यशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दानं यदसीमशौर्यविभवं यद्वैभवं यद्यशो
यद्वृत्तं भणदोष्ठकण्ठमभजत् कुण्ठत्वमेतस्य यत् ।
आजन्मास्खलितैर्वचोभिरभजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथं
साम्यं यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ? ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, कवचितास्ते चन्दनैः स्यन्दिभिः,
ते पीयूषमयूषमग्नवपुषः, ते पद्मसद्माश्रिताः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगडिताः क्रीडन्ति ते सन्ततं,
सिक्ताः सूक्तिसुधारसेन सुकवेः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपाथोधिपदवीपारदृश्वनः ।
श्रयन्ति वाग्वहित्राणि विचित्राणि कवीश्वराः ॥ १४ ॥

आमोदं सुमनःसु संविदधती पुंस्कोकिलप्रेयसी-
नादश्रीसुहृदां मुहुः कविगिरामुन्मुद्रयन्ती पथः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिव गुणश्रेणिं समातन्वती
सेयं हन्त ! वसन्तपाल ! भवतः कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आजन्माऽपि शये कृताय सुकृतस्तोमाय यत्नान्मया
यद्यासाद्यत कोऽपि दूषणकणः श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।
यत्कल्पद्रुमपल्लवद्युतिमवष्टभ्यैव कल्पद्रुमं
पाणिर्धिक् कुरुते तवैष मनुते कोऽमुं न दोषाश्रितम् ॥ १६ ॥

॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—५

मुखमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।
श्रीवस्तुपाल ! भवतो वदान्य ! तद् द्वितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥

कीर्त्तिः कन्दलितेन्दुकान्तिविभवा, धत्ते प्रतापः पुनः
प्रौढिं कामपि तिग्मरश्मिमहसां, बुद्धिर्बुधाराधनी ।
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसमं कर्णादिभूमीभुजः,
तत् किञ्चिन्न तवास्ति यन्न जगतः श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥

गीतं न स्वदते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,
काम्यः सोऽपि न कोकिलाकलवरः(? रवः), श्रव्यो न हंसस्वनः ।
वाग्देवीपदपद्मनूपुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज !
श्रूयन्ते सचिवावतंस ! भवता संकीर्त्तिताः सूक्तयः ॥ ३ ॥

तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतस्त्रिभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना
तेन त्वद्यशसा वयं सुमनसो निर्वासिताः सद्मनः ।
तैरेतैरिह तद्विरोधिरभसाद् बद्धा स्थितिस्ते हृदि
क्षन्तव्यं कविबान्धवेन तदिदं श्रीवस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥

॥ एते महामात्यश्रीवस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीयशोवीरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—६

स्वस्ति श्रीवस्तुपालाय शालन्ते यस्य कीर्त्तयः ।
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल्ल इव मल्लिकाः ॥ १ ॥

श्रीरामः सुकृतसुतो वसन्तपालः किं वाच्यः शुचिचरितानि यद्यशांसि ।
आधत्ते बिसविशदोपवीततन्तुव्याजेनोरसि रसिकः स्वयं स्वयम्भूः ॥ २ ॥

तत्तादृग्नवधर्मकर्मरचनासंवर्मितानां मुहु-
र्माहात्म्यं किल वस्तुपालयशसां कः प्रस्तुतं न स्तुते ? ।
वन्द्योऽपि द्युसदां सदा कलयति श्वेतांशु-सर्पाधिप-
स्वःस्रोतांसि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिपः ॥ ३ ॥

ईदक्किञ्चनदानविक्रमधरोद्धारैश्चिरादर्ज्यते
शुद्धं साधु च वस्तुपालसचिवेनेवेति देवो हरिः ।
श्रीकान्तोऽपि जितासुरोऽपि जगतां धुर्योऽप्ययं वर्णिकां
त्वत्कीर्त्तेरिव दर्शयत्यभिसभं हस्तात्तकम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्त्रीश ! वसन्तवत् तव यशो लक्ष्मीसखीषु स्वयं
गायन्तीषु जगन्निधेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।
श्रोतुं नाभिपथे बिभर्त्ति निभृतं देवः सहस्रस्फटं
शङ्के शुक्लसहस्रपत्रमिषतो मूर्ध्ना तमक्षिश्रवाः ॥ ५ ॥

त्वत्कीर्त्तिच्छन्नमूर्त्त्योर्गिरिश-गिरिजयोर्योगभाजोः कराग्र-
स्पर्शे भूयोवियोगव्यसनचकितयोरर्द्धनारीशभावः ।
जज्ञे श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवमयमनयोस्त्वत्प्रतापाग्निकीला-
लीलाभिस्तारकार्त्तस्वरवरवपुषोः सन्धिबन्धाभिरामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणां वक्त्रैः शुचिभिरभिभूतोऽपि महसा-
महङ्काराद्वैतं यदकृत कलङ्की हिमकरः ।
मुदा तेजःपालाग्रज ! तदपि मार्ष्टुं स्मयमयै-
रमीभिर्गायद्भिर्दिशि विदिशि तेने तव यशः ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिभिस्तैरस्तु तद् वस्तुपाल ! ।
चतुर ! चतुरुदन्वद्बन्धुरायां धरायां त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मय्येवं जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्त्ति-
स्पर्द्धाबद्धापराधस्त्रिभुवनविभुना हुं किमेतेन पाल्यः ।
इत्याक्रम्यातितीव्रं प्रथममसुमाकान्तमर्चिष्मदक्षि-
च्छद्मा संशोष्य दीनं शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रतापः ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूपतिवधूनेत्राम्बुपूरः पतन्
पाथोनाथपथैः कदर्थयतु मा पीयूषकुण्डानि नः ।
इत्यब्धेरमुमुद्धरन्ति विबुधाः श्यामेन सोमायने
कुम्भेनेव सकज्जलं जलमिदं तल्लक्ष्मलक्ष्यादिह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीव्रतरप्रतापस्पर्द्धोद्धतः कथमनेन धृतोऽयमौर्वः ? ।
यात्रोत्सवे तव वसन्त ! महीरजोभिरित्थं क्रुधेव पिदधुर्जलराशिमश्वाः ॥ ११ ॥

श्रीमन्त्रीशवतंस ! नूतनभवत्कीर्त्तिप्रबन्धावली-
नित्यव्यालिखनेन तालतरुषु च्छिन्नच्छदश्रेणिषु ।
कः स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविस्त्रीमण्डलस्य श्रुते-

राकल्पः क्षितिकल्पवृक्ष ! न यदि स्वर्णानि दद्याः सदा ॥ १२ ॥
॥ एते ठ० लूणसीह सुत ठकर अरसिंहस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—७

अमन्दपदनिस्यन्दपदप्रेमपचेलिमाः ।
वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धनृपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो दृढो (? पे दृढे)
जाता गूर्जरनिर्जरेन्द्रमहिषी गोपोपभूग्यैव भूः ।
कारुण्यादुपकारिणो भगवतस्तद्वस्तुपालच्छलात्
सर्गोऽयं सुकृतैः सतां परिणतः श्री-वाङ्मयो वेधसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रतिं कलयता, विश्वं वशीकुर्वता,
अक्षं तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सतां जाग्रता ।
संख्येऽसङ्ख्यशरावलीं विकिरता, रूपश्रियं मुष्णता,
नैकध्यं मकरध्वजस्य विहितो येनेह दर्पव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानसं
हंसैः, कैरविणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।
सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतुं क्षमाः
स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रदन्तिरदनच्छायावदातं यशः ॥ ४ ॥

कस्तूरिकापङ्ककलङ्कितानि वक्त्राम्बुजानि द्विषदङ्गनानाम् ।
प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्खड्गधारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नैवान्यः स्पर्द्धमानोऽपि ववृधे यस्य कीर्त्तिभिः ।
ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावाद्यः सर्गः शिबि-बलि-दधीचिप्रभृतयो
विधातुर्व्यासेन व्यवसितवतो दातृविधये ।
कलौ संक्षिप्तैतत्प्रकृतिपरमाणूच्चयमयः
समासेनेदानीं स्फुटमयममात्यैकतिलकः ॥ ७ ॥

सौभ्रात्रं पितृभक्तिरत्र निबिडा मैत्रीति रामायणी
येनाश्रावि नृशंसभार्गवभुजोपाख्यानवर्जं कथा ।
किञ्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्
पर्वोऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिशं भारतम् ॥ ८ ॥

मुञ्ज-भोजमुखाम्भोजवियोगविधुरं मनः ।
श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे स्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणां
दूरादर्थी विरमति बत ! द्वारतो वारितः सन् ।
दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन
स्वच्छे वाञ्छा फलति महतां वस्तुपाले विशाला ॥ १० ॥

उत्कर्षोऽयमथापकर्षविषयः सद्भ्यो न शङ्कामहे
ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु बद्धोऽञ्जलिः ।
एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
किं कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कम्पाऽपि चम्पाधिपे ॥ ११ ॥

अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवाः सन्त्येव राजाङ्गणे
शङ्के यैरनुशीलितं गुरुकुलं मा साहसाः पक्षिणः ।
आशाराजसुतस्तु स स्तुतिपदं श्रीवस्तुपालः सता-
मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागर्त्ति यः कार्येषु ॥ १२ ॥

पालने राजलक्ष्मीणां लालने च मनीषिणाम् ।
अस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥

एतानि पण्डितआसभ्रातृपण्डितदोदरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिसीमाविपिनपरिसरात् क्षीरनीराब्धिनाथ[ः]
पृथ्व्यां श्रीवस्तुपालं क्षितिधवसचिवं बोधयत्यादरेण ।
अस्यामास्माकपुर्य्यां कुपुरुषजनितः कोऽपि चापल्यदोषो
निःशेषः सैष लोकम्पृ[ण]गुण ! भवता मूलतो मार्जनीयः ॥ १ ॥

—पं० जगसीहस्य ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—९

कलिकवलनजाग्रत्पाणिखेलत्प्रतापद्युतिलहरिनिपीतप्रत्यनीकप्रतापः ।
जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भकेलिप्रमुदितजयलक्ष्मीकामुको वस्तुपालः ॥ १ ॥

त्वं जानीहि मयाऽस्ति चेतसि धृतः सर्वोपकारव्रती,
किं नामा ? सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गिवृक्षो, न हि ।
पर्जन्यो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीवस्तुपालः, त्वया
ज्ञातं सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिवयोरित्युक्तयः पातु वः ॥ २ ॥

सारस्वताऽम्भोनिधिपार्वणेन्दुः श्रीवस्तुपालः सचिवाधिराजः ।
चिरं जयत्वेष सहाऽनुजन्मा सपुत्रपौत्रः सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥

भृगुकच्छीय ध्रुव ठ० वीकलसुत ठ० वैरसिंहस्यैते ॥ छ ॥
शुभं भवतु श्रीसङ्घस्य इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—१०

पूर्वे दीपस्पर्द्धिपारेऽन्धकारे यं पश्यन्ति ज्योतिरन्तर्मुनीन्द्राः ।
विश्वात्मानं देवमाद्यं तमीडे चूडारत्नं यस्य बालः शशाङ्कः ॥ १ ॥

नेन्दोः कला न गिरिजा न कपालशुक्तिर्नोक्षा न भस्म न जटा न भुजङ्गहारः ।
यात्रास्ति नान्यदपि किञ्चिदुपास्महे तद्रूपं पुराणमुनिशीलितमीश्वरस्य ॥ २ ॥

एकस्त्रिधा हृदि सदा वसति स्म चित्रं यो विद्विषां च विदुषां च मृगीदृशां च ।
तापं च सम्मदभरं च रतिं च सिञ्चन् सू(? शौ)र्योष्मणा च विनयेन च लीलया च ॥ ३ ॥

विच्छायतां झगिति निःश्वसितेन निन्युर्यस्यारिवारिजदृशास्त्रयमायतेन ।
भर्त्तुर्यशश्च वदनं च कलङ्कशून्यशीतांशुबिम्बसदृशं मणिदर्पणं च ॥ ४ ॥

शीलेति शीलरुचिराभरणा कलत्रं यस्याभवज्जलनिधेरिव जह्नुकन्या ।
व्योमेन्द्रनीलमुकुरान्तरु(? र)रुन्धतीयं यस्या जनेन कृतिना प्रतिमेति मेने ॥ ५ ॥

इति **मान्धातृनगरमडेश्वरप्रशस्तिकाव्यानि** ॥ छ ॥
शुभं भवतु श्रीसङ्घस्य इति भद्रम् ॥ छ ॥

*

ઉપર જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આ પ્રમાણે છે :

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ છે. અહીં વસ્તુપાલને વીર, વિવેકી, જનરક્ષક, વિરોધિ-અવિરોધિ જનોને દાન આપનાર, સર્વતોમુખીકીર્તિવાળો અને ભાગ્યવાન્ જણાવ્યો છે. ઉપરાંત અહીં એ પણ જણાવ્યું છે કે : તેના વિદ્વાનોની પત્નીઓ મણિ-મોતીઓનાં આભૂષણો પહેરતી અને તેના સેવકો પણ દાનશીલ હતા.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૨ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા વસ્તુપાલના ગુરુ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયસેનસૂરિના શિષ્ય આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ છે. અહીં ગિરનાર, શ્રીનેમિનાથ અને શ્રીઆદીશ્વર ભગવાન પ્રતિ ભક્તિભાવ વ્યક્ત કરીને વસ્તુપાલની દાનશીલતા અને ધાર્મિકતા જણાવી તેને દીર્ઘાયુ થવાની આશીષ આપી છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૩ : આ પ્રશસ્તિ ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત **સોમેશ્વરદેવે** રચેલી છે. આનાં કેટલાંક પદ્યો સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદી તથા લૂણવસહી(આબૂ)ની પ્રશસ્તિમાં મળે છે. વસ્તુપાલના દીર્ઘાયુની આશિષ આપવા ઉપરાંત પાંડિત્ય. દાનશીલતા, અપકારક ઉપર ઉપકારીપણું, આભવ-પરભવની સ્થિતિનું ચિંતન, યુદ્ધમાં હતાશ શત્રુઓ પ્રત્યે અનુકંપા, વિવેકીપણું, ધાર્મિકતા, અધિકારનો સદુપયોગ સદાચારીપણું, યુદ્ધજય વગેરે વસ્તુપાળને લગતી હકીકતોનું હૃદયંગમ વર્ણન આ પ્રશસ્તિમાં છે. ઉપરાંત, તેજપાલ અને જયંતસિંહની દાનશીલતા તથા વસ્તુપાલના પ્રત્યેક કાર્યમાં તેજપાલના સાહચર્યનો ઉલ્લેખ પણ આ પ્રશસ્તિમાં છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૪ : આના રચયિતા કવિ **સાર્વભૌમ હરિહર** પંડિત છે. આ પ્રશસ્તિમાં વસ્તુપાલની દાનશીલતા અને યશસ્વિતાને સુંદર રીતે વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા જણાવી છે. વસ્તુપાલે સંગ્રામસિંહને પરાજિત કર્યાનો ઉલ્લેખ પણ અહીં છે. વસ્તુપાલે કરેલા શંખનૃપપરાભવના પ્રસંગને વર્ણવતું શંખપરાભવ નાટક આ હરિહર પંડિતે રચ્યું છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાત્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મંત્રી છે. આમાં વસ્તુપાલનો ગુણવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આંતરભક્તિયુક્ત સ્નેહ અને વસ્તુપાલમાં એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમાં કોઈને પણ અપ્રિય હોય, આ બે હકીકતો મુખ્યતયા જણાવી છે. ઉપરાંત વસ્તુપાલની સૂક્તિઓ (સુભાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જાણી શકાય છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ઠ૦ લૂણસિંહના પુત્ર ઠકર અરસિંહ–ઠક્કુર અરિસિંહે રચેલી છે. અહીં વસ્તુપાલની સચ્ચરિત્રતા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જણાવી છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પંડિતના ભાઈ દોદર નામના પંડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે. અહીં વસ્તુપાલમાં લક્ષ્મી-સરસ્વતીનું ઐક્ય બતાવ્યું છે. ઉપરાંત તેની સૂક્તિઓ, સર્વતોમુખી કાર્યદક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વત્તાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિગ્વ્યાપી જણાવ્યો છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ : માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પંડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સત્પુરુષ જણાવેલો છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભૃગુકચ્છ(ભરૂચ)નિવાસી ધ્રુવ અટકવાળા ઠક્કુર વીકલના પુત્ર ઠક્કુર વૈરિસિંહ છે. અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધો, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમાં એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી. અંતની પુષ્પિકા ઉપરથી જાણી શકાય છે કે માંધાતૃનગરમાં આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશસ્તિ છે. આનાં પહેલાં બે પદ્યો શંકરની પૂજા-ભક્તિરૂપે છે અને બાકીનાં ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે. આમાં વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અંતિમ પાંચમા પદ્યમાં પ્રશસ્તિના મુખ્ય નાયકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શંકા થાય તે સ્વાભાવિક છે. સંભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરંપરાએ ઉતારા થતાં મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટલો'ક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય. બાકી જે પોથીમાં વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સંગ્રહ છે તેમાં આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય. ઉપરાંત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવનાં પૂજા–દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમાં મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. આ પ્રતિપાદન જો સાચું હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસંસ્કૃત કરી કદાચ શીલા તરીકે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવું અનુમાન થઈ શકે.

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ, ગૂર્જરેશ્વર-પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરદેવ, કવિસાર્વભૌમ હરિહર પંડિત, મંત્રી યશોવીર અને ઠક્કુર અરિસિંહના સંબંધમાં ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરાએ પોતાના “મહામાત્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્ય મંડળ અને સંસ્કૃતસાહિત્યમાં તેનો ફાળો” નામના પુસ્તકમાં સવિસ્તર લખ્યું છે. સાતમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા **દોદર** પંડિત, આઠમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા **જગસિંહ** અને નવમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા ઠક્કુર **વૈરિસિંહ** આ ત્રણ વિદ્વાનોનાં નામ પ્રાયઃ અન્યત્ર અનુપલભ્ય છે. આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદ્વર્તુલમા આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે.

અહીં જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોના સંગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પંદરમા શતકના અંતભાગમાં લખાયેલી છે.

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે. પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું મુદ્રણ સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલામાં ગ્રંથાંક ૫ તરીકે ‘ મહામાત્ય–વસ્તુપાલ–કીર્તિકીર્તન-સ્વરૂપ સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસંગ્રહ ’ નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે. છતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમાં વસ્તુપાલે ગિરનાર ઉપર કરાવેલા શત્રુંજયાવતાર તીર્થની ડાબી બાજુની ભીંત ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિજ્ઞાસુઓને અને સંશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે. વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગંભીરપાંડિત્યપૂર્ણ રચના જોતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે. દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલાં જણાવ્યું તેમ, શિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપે છે. એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ–પ્રશસ્તિરૂપે છે. અલબત્ત, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના ગદ્યભાગ સાથે મૂકવા માટે બરાબર સંગત થાય તેવી છે. આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશંસારૂપે જ ગણાય.

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમાં મહારાજા ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને દાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પાસેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમાં જરા ય શંકા નથી. સંભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય.

પ્રારંભમાં આપેલા બીજા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલું વિશેષણ शारदाप्रतिपन्नापत्य-(સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમાં ઉત્તમ પાંડિત્ય અને પાંડિત્યપરીક્ષણ હતું તે વસ્તુનું સૂચક છે. વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અતિશયોક્તિ કે કવિચાટુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સૂચક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનારાયણાનન્દ મહાકાવ્ય અને રૈવતકાદ્રિમંડનનેમિજિનસ્તવના અંતમાં પોતાને वाग्देवीधर्मसूनु અને शारदाधर्मसूनु એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે.

ટૂંકમાં, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લભ્ય સર્વસાધનોમાં તેનું પાંડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલું હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે. સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજી લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સંબંધમાં ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના રચનારા ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આંતરિક આદર સિવાય કેવળ ધનકુબેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકવૃત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ. આ ઉપરથી વસ્તુપાળમાં વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે.

આજે પ્રચુરમાત્રામાં ઉપલબ્ધ થતી પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલસંબંધિત સમગ્ર સામગ્રીને જોતાં તે વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે. આ હકીકતનો ટૂંકમાં પરિચય આ પ્રમાણે છે :

અન્યાન્ય યુદ્ધમાં સફળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શંખનૃપ આદિ રાજાઓનો પરાજય કરવો તેમ જ બુદ્ધિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનું સંચાલન : આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય.

દીન-હીન-દુઃખી જનોને અનુકંપાદાન આપવું, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવાં સ્થાનો દા૦ ત૦, કૂવા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો–સદાવ્રતો વગેરે બંધાવવાં અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય.

આબૂ–દેલવાડાનાં વિશ્વવિખ્યાત મંદિરોનું નિર્માણ; શત્રુંજય ઉપર ઇન્દ્રમંડપ, નંદીશ્વરાવતાર, સ્તંભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સત્યપુરતીર્થાવતાર. ઉજ્જયંતાવતાર, અવલોકન-સાંબ-પ્રદ્યુમ્ન-અંબાનામકગિરનારશિખરચતુષ્કાવતારનાં પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનું નિર્માણ; ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્મેતશિખરાવતાર, શત્રુંજયાવતાર, સ્તંભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ; ધોળકા વગેરે સ્થળોમાં નવીન જિનમંદિરોનું નિર્માણ; શ્રીપંચાસરપાર્શ્વજિનમંદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમંદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમંદિર (ખંભાત); વ્યાઘ્રપલ્લી–વાઘેલનું જિનમંદિર; શ્રીઆદીશ્વરજિનમંદિર તથા અંબિકામંદિર (કાસહ્રદતીર્થ); વલભી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમંદિર આદિ અનેક જિનમંદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર; અનેક જિનમંદિરોમાં વિવિધ જિનબિંબોનું પ્રતિષ્ઠાપન; ધોળકા, ખંભાત વગેરે સ્થળોમાં નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભરૂચ વગેરે સ્થળોના મંદિરોમાં સુવર્ણદંડાદિ ચડાવવા; શત્રુંજય, ઉજ્જયંતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશઃ યાત્રાઓ કરવી, સાત ગ્રંથભંડારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય.

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમાં વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા[૧] હતા; ખંભાતમાં ભીમનાથના શિવાલયમાં સુવર્ણદંડ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યા[૨]; ભટ્ટાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણમુકુટ કરાવ્યો[૩] અને તે જ ભટ્ટાદિત્યની પૂજા માટે વહકનામના વનમાં કૂવો કરાવ્યો[૪]; સ્વયંભૂ વૈદ્યનાથનું અખંડમંડપવાળું શિવાલય બંધાવ્યું;[૫] બકુલાદિત્ય–સૂર્યના મંદિરમાં ઊંચો મંડપ કરાવ્યો;[૬] ધોળકામાં રાણકભટ્ટારકના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો;[૭] પ્રભાસમાં સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી;[૮] નગરા ગામમાં સંવત ૯૦૩ની સાલમાં અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમંદિરમાં સૂર્યપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય-સૌભાગ્યનિમિત્તે સંવત ૧૨૯૨માં રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સંબંધી શિલાલેખ[૯] આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાંચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબંધોમાં મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમાં પરસંપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સંપ્રદાયની પરંપરાને અનુરૂપ નિશ્છદ્મ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે. રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે. સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમદ્રષ્ટા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય.

આ લેખમાં પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમાં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ-સંબંધિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનારાયણાનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકગ્રંથની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય.

૧-૭ આ સાત ટિપ્પણીઓવાળી હકીકતો ઠક્કુર અરિસિંહકૃત સુકૃતસંકીર્તન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિરચિત કીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સવિસ્તર વર્ણવેલી છે.

૮ આ હકીકત ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદીમાં મળે છે.

૯ જુઓ એનાલ્સ ઑફ શ્રી ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ રિચર્સ ઇન્સ્ટિટયૂટ–પૂના : વૉ૦ ૯, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨.

આજે વસ્તુપાલના સંબંધમાં જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી ભાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. યત્ર તત્ર પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુણ્યશ્લોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાંને ચોમેરથી ચર્ચીને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્ત્વનું કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમાં આપેલા બે શિલાલેખોની ફોટોકૉપી આપવા બદલ શેઠ શ્રીઆણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રશસ્તિલેખોવાળી હસ્તલિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરું છું. ઇતિ.

લુણસાવાડો, અમદાવાદ–૧
પોષ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ૦ સં૦ ૨૦૨૩

મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

મહિસુર રાજ્યમાં મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલું મૂડબિદ્રી નામનું નાનું શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રંથો તેમ જ દિગમ્બર સંપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાષાણની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભંડાર માટે જાણીતું છે. અહીંના સિદ્ધાંતબસદી ભંડારમાં વર્ષોથી સચવાયેલા પણ કષ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તલિખિત ગ્રંથો—**ષટ્ખંડાગમ, મહાબંધ** અને **કષાયપાહુડ**—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે. આ ગ્રંથોમાં કેટલાંક ચિત્રો પણ છે. ડૉ૦ હીરાલાલ જૈને, પોતાના “ષટ્ખંડાગમ” તેમ જ “ભારતીય સંસ્કૃતિમેં જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક ગ્રંથોમાં આ પ્રતોમાંનાં પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યાં હતાં, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનું વિવેચન કરવું જરૂરી છે.

ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમાં દિલ્હીમાં મળેલા આંતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાત્ય મહાસભાના અધિવેશન પ્રસંગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમાં આ પ્રતોનાં ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યાં અને તેના સારા ફોટા વગેરે લઈ શકાયા. સને ૧૯૬૪માં અમેરિકામાં પેનસિલવેનિયા યુનિવર્સિટીમાં યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામાં ડૉ૦ મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અંગુલિનિર્દેશ કર્યો હતો. દક્ષિણ ભારતમાંથી આજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમાં અગત્યનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સંપ્રદાયનાં ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં પણ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે.

ષટ્ખંડાગમ, મહાબંધ અને કષાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રંથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ રતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રંથો છે. દિગમ્બર માન્યતા

---

* સવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ બુલેટિન ઑફ ધી પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ ઑફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા નં૦ ૮, (૧૯૬૨–૬૪), પા. ૨૯–૩૬

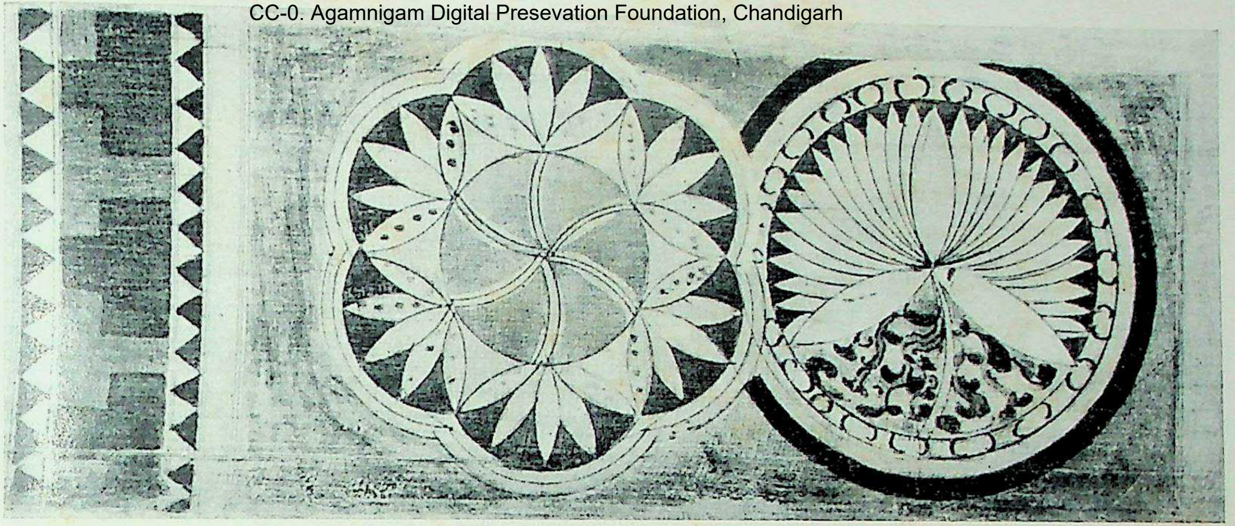
મુજબ, ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગણધરોએ બાર અંગ ગ્રંથોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતાં પરંપરાગત મૌખિક વિનિમયમાં ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો. માત્ર પાંચમા અને બારમા અંગનો થોડોક અંશ થોડાક જ આચાર્યો જાણતા હતા. ખ્રિસ્તી સંવતના પ્રારંભકાળમાં, જૈન પ્રાચીન સાહિત્યને ઝડપથી નાશ થતું અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, એ આચાર્યોએ, ભિન્નપણે, તત્કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, ગ્રંથસ્થ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ગુણધરાચાર્યે કર્મબંધનના કારણભૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કષાયોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા **કષાયપાહુડ** ગ્રંથની રચના કરી. ધરસેણાચાર્યે પુષ્પદંત અને ભૂતબલિ નામક બે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પાસે રહેલું સર્વ કંઈ જ્ઞાન શીખવ્યું. ધરસેણના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ વ્યવસ્થિતપણે સૂત્રરૂપે સંકલન કરી છ ભાગમાં '**ષટ્ખંડાગમ**'નું સર્જન કર્યું. પ્રથમ ત્રણ ભાગ આત્માનુબંધ અને શેષ ત્રણ ભાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે.

પછીના સૈકાઓ દરમિયાન આ ગ્રંથો પર ઘણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમાં વીરસેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાવૃત્તિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સંમિલિત થઈ ગઈ છે. ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરસેને **ધવલા** નામક મોટી ટીકાવૃત્તિ પ્રથમ પાંચ ખંડ પર રચેલી. છઠ્ઠો ખંડ મહાબંધ સ્વયંસ્પષ્ટ હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી. આ **મહાબંધ મહાધવલા** તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે. કષાયપાહુડ પર **જયધવલા** ટીકાવૃત્તિ રચવા તેમણે પ્રયાસ કર્યો. પણ જીવનના અંત સુધીમાં માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતાં બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય જિનસેનને માથે આવી પડ્યું. આમ બેઉના ભેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જયધવલા ટીકા પૂર્ણ થઈ.

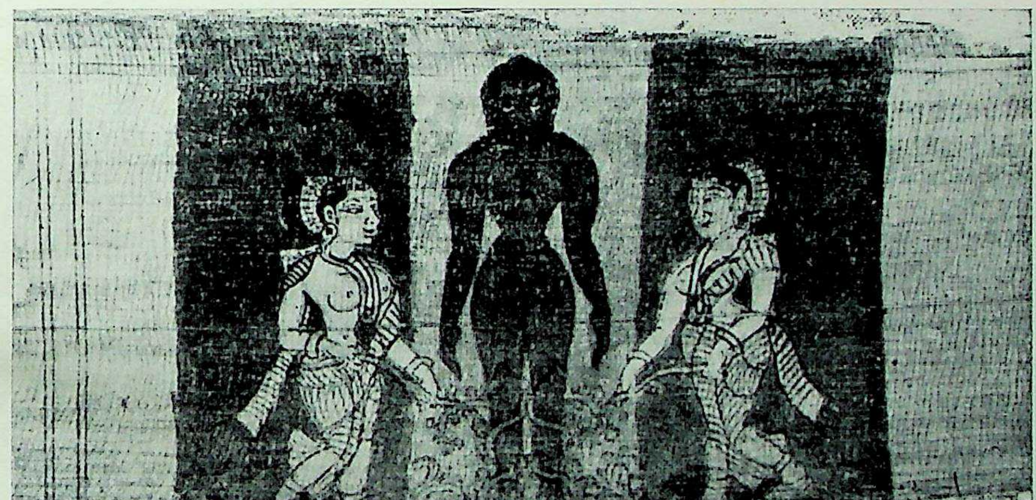
ઈ૦ સ૦ની બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ ષટ્ખંડાગમ, મહાબંધ અને કષાયપાહુડ નામક ત્રણ તાડપત્રીય ગ્રંથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ × ૬, ૭૨.૫ × ૭ અને ૬૮.૫ × ૭ સે૦ મી૦ છે. દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાત અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે. મૂળ પ્રાકૃત રચના કન્નડ લિપિમાં લખાયેલી છે. વીરસેનરચિત ટીકા પ્રાકૃતમાં તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામાં એમ મિશ્રભાષામાં છે. ષટ્ખંડાગમની પ્રતિમાં એનો લેખનસંવત આપ્યો છે, જે ઈ૦ સ૦ ૧૧૧૩ બરોબર ગણાય છે.

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે મૂર્તિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે. કલા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં યે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીતરાયેલાં આ ચિત્રો છે. પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોમાં પાલ-કલાના દેવદેવીઓનાં ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમાં આવેલાં, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામાં પણ તેરમા સૈકાનાં વિદ્યાદેવીઓનાં અને તીર્થંકરનાં ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલાં. પૂજનીય દેવદેવીની મૂર્તિનાં આ જાતનાં ચિત્રાંકનની પાછળ, ગ્રંથની અસરકારકતામાં દૈવીબલ અથવા સહાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય હોઈ શકે. પાછળના સમયમાં જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાંત્રિક મંડલરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યતાનાં બીજ આવાં ચિત્રોમાં આપણને મળી આવે છે.

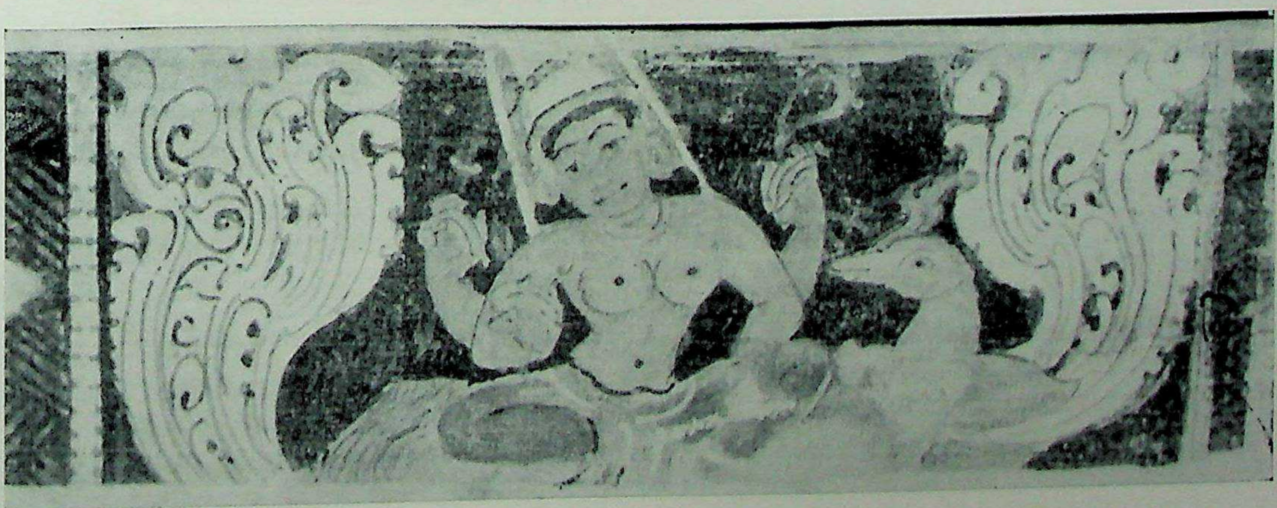
આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, શ્રાવકશ્રાવિકાઓની ઝાંખી કરાવે છે. ઉપરાંત એમાં પદ્મ અને પુષ્પલતાઓનાં નરવાં સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે. સુંદર આલંકારિક કિનારીની વચ્ચે મઢી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિશેષ આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી હોવા છતાં ઘણી ભાતની આ કિનારો તત્કાલીન વસ્ત્રોની ભાતોમાંથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે. એ જ સમયના માનસોલ્લાસ નામક ગ્રંથમાં આવી વસ્ત્રોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે. કેટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પહોળાઈ અને જુદા જુદ.



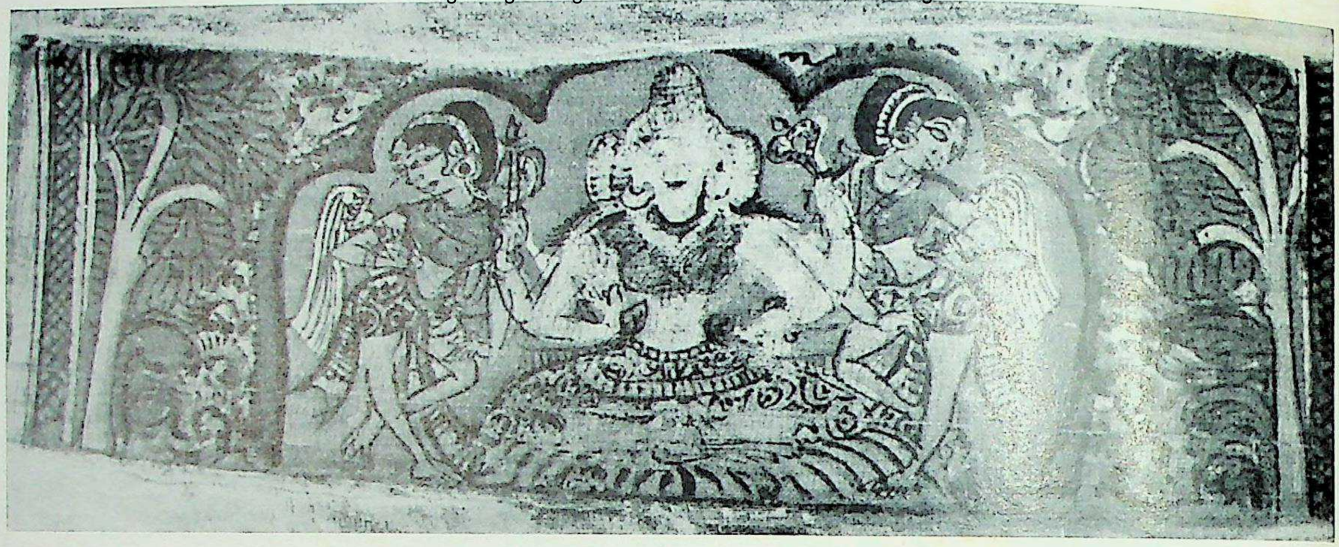
ચિત્ર–૧ બે ગોળાકાર સુશોભનો, કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮·૫ × ૭ સે. મી.



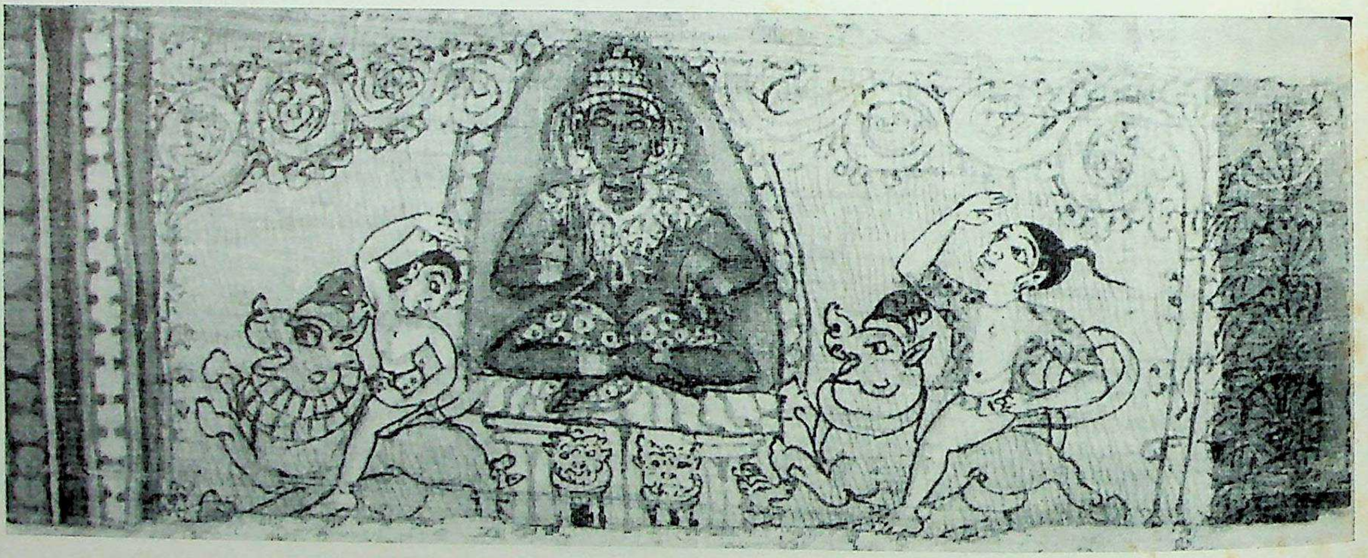
ચિત્ર–૨ બાહુબલી, કષાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮·૫ × ૭. સે. મી.



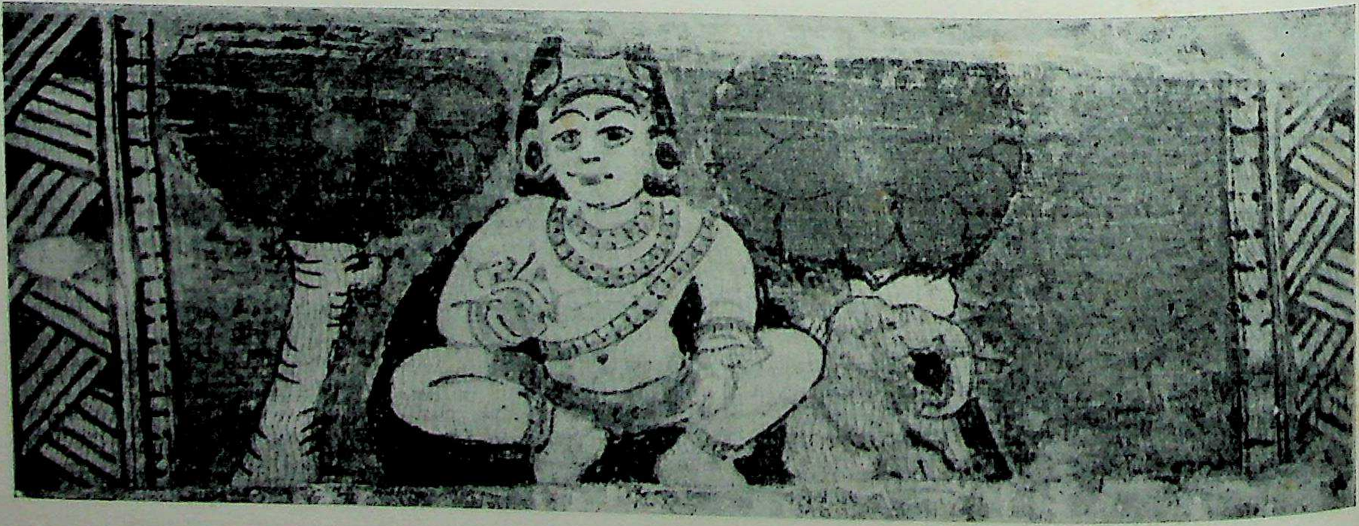
ચિત્ર–૩ ચતુર્ભુજાદેવી, મહાબન્ધ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૭૨·૫ × ૭ સે. મી. (જુઓ પૃ. ૩૩૨)



ચિત્ર-૪ સિંહાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ, કપાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮·૫ × ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૫ અંબિકા, કપાયપાહુડ, મૂડબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮·૫ × ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૬ સવર્ણ યક્ષ (?), કપાયપાહુડ, મૂડબિદ્રા, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ ૬૮·૫ × ૭ સે. મી.

રંગના સાદા પટ્ટા ચીતરેલા છે, જેમાં એકજાતની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા બિંદુઓ આદિની ભાત હોય છે.

કલાકારો ફૂલવેલ તરફ કંઈક વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે. તેઓ સુશોભનોની પટ્ટીરૂપે કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકવાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુઘડપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫). કલાકારોનું ચાતુર્ય, હસ્તકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેનો સુપરિચય કમળોનાં ગોળાકાર સુશોભનોમાં જેવાં જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવાં અન્યત્ર જવલ્લે જ ઉપલબ્ધ છે. કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામાં સમાઈ જતાં સુંદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુંદર રેખાંકનોથી રજૂ કરેલ છે. દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓનાં ચિત્રો વધુ છે. તીર્થંકરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામાં દર્શાવેલ છે. દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટાર ઊભેલા બાહુબલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા તીર્થંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાંછનો ન હોવાના કારણે તે કયા તીર્થંકરોની છે તે ઓળખી શકાતું નથી.

આ ચિત્રોમાં જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જોવામાં આવે છે. એમાં પાર્શ્વનાથની અધિષ્ઠાયિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુંદર છે. આસન ઉપર બિરાજિત દેવીએ ઉપલી ભુજાઓમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામાં છે. દેદીપ્યમાન મુકુટ અને સપ્તફેણધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આભૂષણોથી પણ વિશેષ દીપે છે. નાગના મસ્તક અને હંસના દેહથી શોભતું દેવીનું કુક્કુટસર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે.

આમાં વૃષભારૂઢ દેવીનું એક સુંદર ચિત્ર છે. આ ચિત્રમાં એક પ્રકારની સજીવતા છે, જે બીજી કોઈપણ દેવીના ચિત્રમાં જોવામાં આવતી નથી. વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પડખેનો ભાગ દેખાય છે. વૃષભનું ખેંચાયેલું મસ્તક અને ગાંઠ વાળેલ ઊડતા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમાં જે સ્થિતિભાવ–જડભાવ જોવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય ચેતનવંતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩).

ચતુર્હસ્તધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ સ્પષ્ટ દેખી શકાતા નથી. અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમસ્યા ઊભી કરે છે કારણકે એ દેવીમાં પદ્માવતીનાં લક્ષણો હોવાં છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી. જો વૃષભ વાહનને જ પરિચયચિહ્ન તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે. છતાં યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે.

ચારભુજાયુક્ત અને સુશોભિત પીંછાવાળા હંસસહિતની બીજી એક દેવીનું ચિત્ર છે. તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે. નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં છે. ડાબો હાથ ચિત્રમાં અસ્પષ્ટ છે. આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે. આમ ઓછેવત્તે અંશે સમાન એવાં બીજાં બે ચિત્રોમાં દેવીને લંબચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમાં પૂજક અને મયૂર આલેખેલ છે. એમાંના એક ચિત્રમાં દેવીના નીચલા ડાબા હાથમાં પુસ્તક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા ચિત્રમાં અગાઉ મુજબ અંકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદર્શક છે. જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમાં પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમાં અંકુશ અને પાશ જોવા મળે છે. આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત ઠરાવીએ તે પહેલાં તેને એક ચિત્રમાં શ્વેત અને બીજામાં

શ્યામવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યતઃ સરસ્વતીદેવીની કૃતિ શ્વેત–સુંદર હોય છે, ત્યારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બન્ને રીતે–શ્વેત તેમ જ શ્યામ–આલેખેલ છે. એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમાં છે કે જેમાં એક જ પ્રકારના આયુધોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ શ્યામ બન્ને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમાં બેઉ પ્રકારનાં ચિત્રો લગભગ એકમેકની નકલ જેવાં મળતાં આવે છે. ચિત્રમાં, દેવીઓની બેસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વસેવકોની સંખ્યા, હાવભાવ, પોશાક અને કેશભૂષા લગભગ સમાન અથવા મળતાં આવે છે. તફાવત ફક્ત છે વર્ણમાં જ. એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪). બૌદ્ધોની ગૌર અને શ્યામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે. ધ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાં પણ દેવીની ઉપલી બન્ને ભુજાઓ અને નીચલી જમણી ભુજાઓ એક જ પ્રકારનાં લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે. નીચલા ડાબા હાથમાં કેટલીકવાર બિજોરું નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે. પરંતુ એ છેલ્લા હાથના લક્ષણ ઉપરથી કોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી.

બે ભુજાવાળી અંબિકાદેવીનાં બે ચિત્રો મળે છે. એકમાં તે પોતાના બન્ને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિરાજિત છે; બીજામાં પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બન્ને પુત્રો બન્ને બાજુ સિંહારૂઢ હોય તેમ દેવીની બન્ને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫).

યક્ષોનાં ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમાં એકમાં કુબેરને મળતો દ્વિભુજ યક્ષ બે વૃક્ષની વચ્ચે બેઠેલો છે, અને તેની બાજુમાં તેનું હસ્તિવાહન બતાવેલું છે. દિગમ્બર પ્રણાલિકા મુજબના સર્વણ(સર્વાણ્હ) યક્ષ તરીકે એને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫). બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી. માત્ર એકમાં મુકુટ ઉપર યથાસ્થાને નાગની ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન-યક્ષ ધરણેન્દ્ર તરીકે ઓળખી શકાય છે.

દાતાઓ કે ભક્તજનોનાં ચિત્રો ફક્ત ષટ્ખડાગમની પ્રતિમાં એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે. પણ તેમાં પણ આકૃતિઓ ઘસાઈ ગઈ છે. ઉપાસકોએ ધોતિયું અને ખેસ ધારણ કર્યાં છે. એમાં એક વ્યક્તિને અણિયાલી દાઢી છે, અને તેણે આભૂષણો અને ભૂરા રંગનું જાકીટ પહેરેલ છે. પશ્ચિમ ભારતનાં બારમી સદીનાં ચિત્રોમાં જોવા મળતાં જાકીટ જેવું જ આ જાકીટ જણાય છે.

આ ત્રણેય ગ્રંથોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામાં સમયની દૃષ્ટિએ ઝાઝું અંતર નહિ હોવાથી એનાં ચિત્રોમાં ખાસ નોંધપાત્ર શૈલિભેદ નથી. છતાં પણ પ્રત્યેક પોથીનાં ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામાં રહીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે.

ષટ્ખંડાગમનાં ચિત્રોની સંયોજનામાં ઘણુંખરું એક જ વ્યક્તિનું ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કષાયપાહુડમાં ત્રણથી પાંચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમાં મળે છે. સામાન્યરીતે કષાયપાહુડનાં ચિત્રોમાં વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચઢે છે.

પ્રાચીન ચિત્રોમાં બે મુખ્ય પ્રકારના ભેદ છે : એકમાં રેખા ઉપર ભાર મૂકવામાં આવે છે, બીજામાં વર્ણ અથવા રંગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે. બીજા પ્રકારમાં, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમાં વર્ણને ઘેરો અથવા આછો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામાં આવે છે. જાડીપાતળી થતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાંકનશૈલી(Linear Technique)નો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે અને એમાં વિશેષે કરીને શરીરના અંગપ્રત્યંગમાં અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અસ્વાભાવિકતાનાં તત્વો જોવાં મળે છે. ષટ્ખંડાગમમાંનાં ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે. મહાબંધની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં દેહની આકૃતિની આસપાસ જાડી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસાવી શકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે; રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની જાડાઈ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫). કષાયપાહુડની પ્રતમાંનાં ચિત્રોમાં રેખાંકનશૈલી(Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે. મુખદર્શનમાં, બીજી બાજુના કપોલ અને ગાલને દબાવી, તે તરફની આંખને આખી બતાવવા જતાં, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમાં નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અંગપ્રત્યંગના ચિત્રણમાં અતિશયોક્તિ થતાં સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો. સ્ત્રીના પયોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સંકુચિત બતાવવામાં આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪).

હાથ અને પગ ચીતરવામાં જે એક પ્રકારની ગ્રામ્યતા કે અણઘડપણું દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતાં યે વિશેષે કરીને તો કલાકારની મનોવૃત્તિનું પરિણામ છે. આ પ્રકારની બેદરકારી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમાં ખાસ કરીને દેખાય છે.

ચિત્રોમાં સ્થાપત્યનું દર્શન નજીવું છે. ખાસ કરીને ત્રણ કે પાંચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે. કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલંકૃત દેખાય છે, જે તત્કાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે. વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે. એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમાં રક્તરંગી બિંદુ અને ચારેકોર ખીલેલાં પાંદડાં છે; બીજા પ્રકારમાં વૃક્ષની ટોચ નાનાં ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪). ત્રીજા પ્રકારમાં મોટાં વળેલાં પાંદડાં શોભામાં ખૂબ વધારો કરે છે. આ ચિત્રોમાં ઘેરો લીલો, પીળો અને લાલ રંગો વાપર્યા છે. રેખાંકનોમાં કાળો રંગ વાપર્યો છે.

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કર્ણાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સંબંધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ. અલંકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ(scroll)પટ્ટીનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓનાં મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલંકારો તથા એને પહેરવાની ઢબ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સમાન છે, અને એકમેકનો સંબંધ પુરવાર કરે છે. શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે. એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાંનાં કર્ણાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બન્ને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતાં.

અંતમાં, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદૃષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્ત્વની છે. અત્યારસુધી સબળ પુરાવાના અભાવે આવી ગ્રંથસ્થ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ફક્ત કલ્પવામાં જ આવતું હતું; પરંતુ હવે મુડબિદ્રીની સચિત્ર હસ્તપ્રતોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કંઈક ઝાંખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે. વધુમાં, આ ચિત્રોમાં ગુજરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવાં કેટલાંયે તત્ત્વો જોવા મળે છે. આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સંબંધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમાં ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેનાં પુરોગામી છે.

हिन्दी विभाग

[illegible]

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यका अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।[1]

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करें।

'तात्त्विक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।[2] जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है।'[3]

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'[4], दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

चार्वाक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं है। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्त्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कत्थेमें अलग अलग ललाई दीख नहीं पडती, पर इनके संयोग होनेसे ललाईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामें मादकताका

---

[१] सच्चं लोगम्मि सारभूयं—प्रश्नव्या० २ संवरद्वार। सच्चम्मि धिइं कुव्वहा—आचा० १। ३।३।१११।

[२] न्या० सू०-१-१-१, वै० द० १।१।१।

[३] आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति–बृह० उप० २-४-६। जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ—आचा०

[४] इह मेगेसिं नो सन्ना होइ, कम्हाओ दिसाओ वा आगओ अहमंसि? अत्थि मे आया उववाइए वा नत्थि? केवा—अहमंसि? के वा इओ चुओ इह पेच्चा भविस्सामि।—आचा० १।१।

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।[1] उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।[2] 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं कृश हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरसें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।[3] अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।[4] कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान–जड़ात्मक है।[5]

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है[6], विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।[7] मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहां उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहां बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है।... आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते[8]। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डोक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्त्वित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।[9]

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या संतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत; वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

---

[1] किण्वादिभ्यो मदशक्तिवच्चैतन्यमुपजायते ।— सर्व० द० संग्रह. पृ० २ ।

[2] चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।— सर्व० द० संग्रह. पृ० ३ ।

[3] विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति ।— बृ० २।४।१२ ।

[4] चार्वाकैकदेशिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते ।— सर्व० द० संग्रह. पृ० ५६ ।

[5] चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्यांशो बोधरूपः देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति ।— सर्व० द० संग्रह. पृ० ५६ ।

[6] विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।— सर्व० द० सं० पृ० ५७ ।

[7] दीर्घ० नि० पृ० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बल्देव । उपाध्याय पृ० १८५ ।

[8-9] सस्कृतिके चार अध्याय । दिनकरजी । पृ० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।[1] बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डोक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा[2] नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती......"[3]

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोंके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-वेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहां भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भांति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषदवादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"[4] माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।[5]

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग-द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगतके गुण नहीं है अतः हमें मानना ही पडता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्योंसे भिन्न है, जिसे आत्मा कहतें है। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।[6] 'इंद्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'।[7] इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते है[8] और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।[9]

---

[1] अस्तीति शाश्वतग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम्। तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रीयेत विचक्षणः ॥ मा० का० १८।१०

[2] आत्मेत्यपि प्रज्ञापितमनात्मेत्यपि देशितम्। बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।६
जैनदर्शनके मौलिकतत्त्व।—पृ० ३९२।

[3] संस्कृतिके चार अध्याय, दिनकरजी, पृ० १३९।

[4] संस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९।

[5] सर्व० द० सं०, पृ० ३६।

[6] प्राणापाननिमेषोन्मेष...... आत्मलिङ्गानि।—वैशेषिक सू० ३।२।४।

[7] आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सकर्तृकम्।—मुक्तावली का० ४७।

[8] सुख-दुःख-ज्ञान-निरूपत्वविशेषादैकात्म्यम्। वै० सू० ३।२।१९।

[9] व्यवस्थातो नाना। वै० सू० ३।२।२०। जीवस्तु प्रतिशरीरं भिन्नः—तर्कसंग्रह

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति जडात्मिका एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचंद्रजीने 'स्याद्वादमञ्जरी' में निर्देश किया है कि कापिलदर्शनानुसार आत्मा (पुरुष) "अमूर्त[१] चेतन, भोक्ता, नित्य, सर्वव्यापी, क्रियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सूक्ष्म" है। सांख्य जीवको कर्ता नहीं मानते, किन्तु प्रातिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।[२] उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें हैं।[३] 'मैं हूँ', 'यह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिंब पड़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको अभिन्न समझता है, अतः आत्मामें मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहार्णवमें भी कहा हैं: "दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोंका प्रतिबिंब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिंबित होता है। बुद्धिके प्रतिबिंबका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नही आता"[४] इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुखादिरूप नही है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अंशभेदसे ज्ञानस्वरूप और अंशभेदसे जड़ स्वरूप मानता हैं, उनके मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।[५] भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदंशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अचिदंशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।[६] कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किंतु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रभाकर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मापर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। 'मैं हूँ' इसे 'अहंवित्ति' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रभाकर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहंवित्ति' की धारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।[७]

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शंकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक और विभु है, परंतु देहादि उपाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूसरे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

---

[१] अमूर्तश्चेतनो भोगी, नित्यः सर्वगतोऽक्रियः। अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्मः, आत्मा कापिलदर्शने। स्या० मं० पृ० १८६।

[२] प्रकृतेरेव वस्तुतः कर्तृत्वम् तच्च प्रकृतिसम्बन्धाज्जीवात्मनि प्रतिभासः, अतस्तत्प्रातिभासिकमिति सांख्याः पातञ्जलाश्च वदन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव। स० द० संग्रह. पृ० ५८।

[३] सांख्यकारिका, ६२.।

[४] स्याद्वादमञ्जरी—पृ० १८६।

[५] भाट्ट। आत्मानमंशभेदेन ज्ञानस्वरूपं जडस्वरूपं चेच्छन्ति। तेषां मत आत्मा बोधाबोधरूप इति–पञ्चदशी — चित्रपद प्रकरण. ६।९५।

[६] चिदंशेन द्रष्टत्वं सोऽयमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्वं च अचिदंशेन।
ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम्। स आत्मा अहं प्रत्ययेनैव वेद्यः॥ काश्मीरक सदानन्द–अद्वैत ब्रह्मसिद्धि।

[७] प्रकरण–पञ्चिका. पृ० १४४।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक वस्तुका, स्वभावका नहीं।[१] मनुष्य, शरीर-आत्माके संयोगसे बना हुआ जान पडता है। परंतु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अभेद–सम्बन्ध है। 'त्वं'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्'से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके बिशिष्टाद्वैतके अनुसार—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अभेद सूचक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अंश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।[२] ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी वीजावस्थामें निहित रहते हैं। प्रलयावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित्(निर्विषयक-भूत-तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारण-ब्रह्म कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अविद्योपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।[3] वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी वह मरता है और दोषोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,[४] मनसे भिन्न, विभु[५] और अपरिणामी है।[६] वह वाणी द्वारा अगम्य है।[७] उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेतिके द्वारा बताया है।[८] उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि है। निर्विशेष श्रुतियाँ 'वह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।[९]

---

[१] आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति। न चेदृशस्य निराकरणं संभवति, आगन्तुकं हि निराक्रियते न स्वरूपम्……। शां० भा० २।३।७।

[२] वस्त्वन्तरविशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं श्रुत्यभिप्रायः। सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टस्य ब्रह्मणः तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं सिद्धम्। —वेदान्ततत्त्वसार।

[३] बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य। भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते। श्वे० ५–९।

[४] न हन्यते हन्यमाने शरीरे……कठ. उप. १–२। १५।१८

[५] ईशावास्यमिदं सर्वं। यत् किञ्च जगत्यां जगत्—ईशा० उप०।

[६] अविकार्योऽयमुच्यते……गी० २–२५।

[७] यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह—तैत्त० उप० २।४।

[८] स एष नेति नेति…… बृह० उप० ४।५।१५।

[९] सन्ति उभयलिङ्गाः श्रुतयो ब्रह्मविषयाः। सर्वकर्मेत्याद्याः सविशेषलिङ्गाः, अस्थूलमनणु इत्येवमाद्याश्च निर्विशेषलिङ्गाः;
—शाङ्कर भाष्य।

जैनदर्शनके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। सांख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय–वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतंत्र है।

'द्रव्यसंग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।'[1] 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।'[2]

श्री वादिदेवसूरिजीने भी 'प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार'में संसारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध[3], चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मोंसे युक्त आत्मा है।'[4]

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान–प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान–प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह–इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्याएँ बदलती है, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय–वैशेषिक, सांख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्–असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा सांख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृतिको कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

---

[1] जीवो उवओगमओ अमुत्तो कत्ता सदेहपरिमाणो। भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई।—द्रव्य० सं० गा० २।

[2] जीवोत्ति हवदि चेदा उवओग विसेसिदो पहू कत्ता। भोत्ता च देहमत्तो ण हि मूत्तो कम्मसंजुत्तो—पञ्चास्तिकाय।

[3] प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा।—प्रमाण. न० तत्त्वा० सू० ७।५५।

[4] चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाणः प्रतिक्षेत्रं भिन्नः पौद्गलिकादृष्टवांश्चायमिति—प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार सू० ७।५६।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कार्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतंत्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुंथुके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नही स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विभु किन्तु मध्यम परिमाणका है।

जैन धर्मका प्रसार

के० रिषभचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याकोबीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म(ब्राह्मण धर्म)में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरंभ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परंतु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके धुंधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रंथ रहे हैं। महावीरके समयमें इसका नाम निर्ग्रंथ धर्म था जैसा कि पालि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हाला कि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है : जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन सांख्य और शैव भी। इसी श्रमण परंपरामें निर्ग्रंथोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे मुनिपरंपरा भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति-प्रधान परंपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय मुनिपरंपरा भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।[1]

---

१ महाभाष्य २.४.९.

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरांत ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया[1]। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास संबंधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिक्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारंभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नाभि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोंके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्त्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रेसठ शलाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्त्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्त्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नाभिके पौत्र तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्त्ती भरतके नामसे अजनाभ खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नग्न रहते और सिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमें तथा सिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन संबंधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें[2] (भागवत इत्यादि) उनके वंश, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साम्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पांचवीं पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गका प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नग्न रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे वातरशना श्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवदोनोंका अवतार माना गया है। वातरशना श्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें[3] भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरशना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस संबंधमें मेवाड़के केसरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

---

[1] शान्तिपर्व ३४० · ७२-७३, ९९-१००;
भागवत पुराण ३ · १२।

[2] भागवत पुराण ५. ३.; ५. ६.; शिव महापुराण ७. २।

[3] ऋग्वेद १०. १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केशी और वृषभका एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नग्न रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें[1] तथा अथर्ववेदमें[2] भी शिश्न-देवोंके उल्लेख मिलते हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नग्नमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नग्नमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैलका चित्र भी। जैन परंपरामें भी ऋषभके साथ बैलका चिह्न अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें[3] व्रात्योंके उल्लेख आते हैं। वे श्रमण परंपरासे संबंधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें[4] भी है। वे वैदिक विधिके प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति[5]में लिच्छवियों, नाथ, मल्ल आदि क्षत्रियोंको व्रात्य माना गया है। ये भी सभी श्रमण परंपराके ही प्रतिनिधि थे। व्रात्योंके अलावा वैदिक[6] साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी श्रमण परंपराके साधु थे। जैनोंमें यति नामकी संज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता दीख पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके[7] टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे श्रमण-परंपराके मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विविध ग्रंथोंमें श्रमणपरंपराके असंदिग्ध उल्लेख बिखरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अजित और तेईसवें अरिष्टनेमिके उल्लेख मिलते हैं।[8] अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्कीसवें तीर्थंकर नमिका साम्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे[9]। उनके अनासक्ति विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका धनुष प्रत्यंचाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे व्रात्योंको भी 'ज्याहृद्' कहा गया है और उसका संबंध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

बाईसवें तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वहीं पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

---

[१] ऋग्वेद ७. २१. ५; १०. ९९. ३।

[२] अथर्ववेद २०. १३६. ११।

[३] ऋग्वेद १. १६३. ८; ९. १४. २।

[४] अथर्ववेद अध्याय १५।

[५] अध्याय १०।

[६] ऋग्वेद ८. ६ १८; १०. ७२. ७; तैतरीय संहिता २. ४. ९. २, ऐतरेय ब्राह्मण ७. २८।

[७] ताण्ड्य ब्राह्मण १४. ११. २८; १८. १. ९।

[८] Vide Indian Philosophy. I. Dr. S. Radhakrishnan. p. 287.

[९] उत्तराध्ययन. अ. ९।

Voice of Ahimsa. Sept.-oct. 1958 (Dr. H. L. Jain's Article).

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेको मिलते हैं[1]।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मेतशिखर पर दक्षिण बिहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्यामके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा बप्प शाक्य निर्ग्रंथ श्रावक[2] थे। अतः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। भगवान महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्वसम्मतिसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, बिहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका कौटुंबिक संबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे ज्ञातृवंशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पावापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चतुर्यामोंको पाँच व्रतों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठीं शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं : पूर्वमें अंग, बंग, मगध, विदेह तथा कलिंग; पश्चिममें कासी, कोसल और वत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक बिम्बिसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो संबंध रहा वह सुविदित है। वैशालीके गण–प्रमुख चेटक महावीरके मातृपक्षसे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु–सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहां पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। कासी–कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारवेलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त भद्रबाहुके शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। संप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थे। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सप्रमाण चित्र जैनोंकी विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

---

[1] भारतीय संस्कृतिमें जैन धर्मका योगदान पृ. १९।
Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J. P. Jain. p. 22.

[2] अंगुत्तर निकाय, चतुक्कनिपात (वग्ग. ५)।

स्थूलिभद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिलाचार्यके सभापतित्वमें मथुरामें और उसी समभ अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखत्वमें वलभीमें हुयी थी। अंतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पांचवीं-छठीं शतीमें फिर वलभीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्भिक्षके कारण ई० पू० चौथी शताब्दीमें भद्रबाहु बहुत बड़े मुनिसमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोंसे स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मालूम होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्ग्रन्थोंकी बहुत बड़ी संख्या विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायोंके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्ग्रन्थ पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक भारी संख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त प्रमाणमें प्रचलित हो गया था।

प्रारंभिक संघभेद

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमें विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे संघमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेतांबर-दिगंबरोंका हुआ।

श्वेतांबरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बोटिक अर्थात् दिगम्बर संप्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों संप्रदायोंको मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वपरंपराके श्रमण केशीका संवाद इसी ओर संकेत करता है, हालाकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निह्नवोंके सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निह्नव जमाली तो महावीरका समकालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निह्नव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निह्नव बोटिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमशः गौतम, सुधर्मा और जंबूस्वामी दोनों सम्प्रदायोंको समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें भद्रबाहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिभद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगंबरोंके अनुसार अकाल पड़नेके कारण भद्रबाहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये[1]। बादमें लौटने पर उन लोगोंने देखाकि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थितिवश काफी शिथिलता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदायभेद प्रस्फुटित हो गया। वाचनामें भद्रबाहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इस कारणसे वाचनामें कुछ कमी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ चौदह पूर्वोंका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखते हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परंतु स्पष्ट भेद तो ई० स०की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है

---

[1] श्वेताम्बरों की मान्यता है कि वे ध्यानार्थ नेपाल गये थे।

श्रुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें वलभीमें हुयी। उस समय श्रुतको लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फल-स्वरूप गुरुपरंपरा भी भिन्न भिन्न हो गयी तथा दोनोंका साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि श्रीकलशने कल्याण नगरमें यापनीय संघकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अड्डा कर्नाटकमें बना रहा। पांचवीं-छठीं शतीमें वह वहां पर सुदृढतासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध संघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल संघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदंत और भूतबलिके गुरू आचार्य अर्हद्बलिने मूल संघकी चार शाखाएँ स्थापित की थी। वे थी सेन, नंदी, देव और सिंह।

पांचवीं शतीमें मदुरा (दक्षिण) में वज्रनंदिने द्राविड संघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नंदीतट ग्राममें काष्ठा संघको स्थापित किया। मदुरा(उत्तर)में माथुर संघकी स्थापना नवीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। भिल्लक संघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारंभमें इस संघकी स्थापना की थी। इससे भीलों द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने संभाली थी। उनकी परंपरामें छठें आचार्य यशोभद्र हुए। उनके दो शिष्य थे संभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो भिन्न शिष्यपरंपराएँ चलीं। संभूतिविजयकी परंपरामें नाइल, पोमिल, जयन्त और तापस शाखाएँ चल पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलिप्तिका, कोटिवर्षिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखब्बडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्सहगण, उद्देहगण, चारणगण, उडुवाडियगण, वेसवाडियगण, माणवगण और कोटिकगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंसे मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं: आठवीं शताब्दीमें उद्योतनसूरिने बृहद्गच्छकी स्थापना की। खरतरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अंचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इसी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनियोंके आचार पर काफी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार संबंधी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें वस्त्रकी मात्रा बढ़ने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नग्न मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परंतु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको वस्त्र व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्तिने जन्म लिया। सामान्यतः वर्षाऋतुमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परंतु पांचवीं-छठीं शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणवे चैत्यवासी कहलाये और भ्रमणशील मुनि बनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिथिलता आ गयी और धीरे धीरे मंदिरोंमें मठों तथा श्रीपूज्यों और भट्टारकोंकी गद्दियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन-पाठन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-भंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोंमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोंकाशाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर ढूंढिया और स्थानकवासी संप्रदाय कहलाया। इसमें मंदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमें आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापंथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पंथकी स्थापना १६वीं शतीमें की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमें तेरा पंथ और १८वीं शतीमें गुमान पंथकी स्थापना हुयी। उनमें वीस पंथ और तोटा पंथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके संघभेद हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शतियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

बिहार

बिहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीस तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मेतशिखर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही विहार (बिहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावशेष काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट खारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। शाहाबादमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोंके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोलने बंगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंको ध्वस्त किया था।

बंगाल

महावीरने स्वयं लाढ(राध—पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहां पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परंतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका जन्म कोटिवर्ष (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बंगालके स्थानीय नामों परसे ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिप्तिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखब्बडिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पांचवीं शतीका पूर्वीबंगालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगने लिखा है कि बंगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवंशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन बस्ती वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर ह्रास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बंगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परंतु मूल बंगाली जैनोंकी कोई अविच्छिन्न धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात जैन धर्मकी वहां पर क्या स्थिति रही स्पष्टतः नहीं कहा जा सकता, परंतु ई० पू०की प्रथम शताब्दीमें वहां पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल्ल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा–मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुषाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तोरमाण(छठीं शती)के गुरु थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पंचस्तूपोंका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहींसे पंचस्तूपान्वय भी प्रारंभ हुआ हो तो असंभव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(षटखंडागमके रचनाकार)के संबन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका संबंध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ संबंध रहा है। भगवान नेमिनाथकी चर्या और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं–छठीं शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ हो गया था। सातवीं शतीके दो गूर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा–राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मंदिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुरु हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलंकी राजा भीमके मंत्री विमलशाहने ११वीं शतीमें आबू पर जो मंदिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी सहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहां पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती में वस्तुपाल और तेजपाल नामक श्रेष्ठिबंधुओंने आबू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुंजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंको भी अलंकृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योग दान रहा है। खंभातका चिंतामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमें इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी समृद्धि बढायी है। तेरहवीं शतीमें दानवीर शेठ जगडूशाह हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुंजय गिरिका संघ निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुष्कालमें राजा वीसलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंको सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे बचाया था। पेथड़शाह भी इसी समयके आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोंको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोंकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें हीरविजयसूरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अकबर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फ़रमान बादशाहने जारी किये थे। सोलहवीं शती जैनोंमें हैरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निकट बड़ली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर-निर्वाणके ८० वे वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पांचवी, शतीमें वहां पर जैन धर्म विद्यमान था। चितौड़के पास मध्यमिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिशाखाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। मालवामें कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पूर्व प्रथम शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग मालवामें शामिल था। ईसाके पूर्व और पश्चातकी एक-दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ़ था। इसके आधारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर–पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। बुन्दीके पास केशोरायपट्टनमें जैन मंदिरके भग्नावशेषोंकी संभावना पांचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें ह्वेनसांगके वर्णनसे भिन्नमाल और वैराटमें जैनोंका अस्तित्व प्रकट होता है। वसन्तगढ-(सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिभद्रसूरि चित्तौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने षटखंडागम तथा कषायप्राभृत एलाचार्यसे ८ वीं शती में चित्तौड़में ही सीखा था। इसी शतीमें उद्योतनसूरिने आबू पर बृहद्गच्छकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यतः विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा वत्सराज (८वीं शती)के समयका ओसियाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मंडोरके राजा कक्कुकने नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोटाके पासकी जैन

गुफाएँ ८वीं–९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आघाट(उदयपुर)का पार्श्वनाथ–मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धर्षि उसी शतीमें श्रीमालमें जन्मे थे। लोदोरवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें आबूके राजा कृष्णराजके समयमें दियाना(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुंडी(बीजापुर)के राठौड़ोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदग्धराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठींसे बारहवीं शती तक शूरसेनोंका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहां पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुयीं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं–१२वीं शतीके गूर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथंभौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। बीसलदेवने एकादशीको कतलखाने बंद करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अज़मेरमें हुआ था। वे मरुधरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए बिजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

वनराज चावडाने भिन्नमालसे जैनोंको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलंकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यज्ञमें मांसके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। आबूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डबाणी गाँव उनकी सहायतार्थ दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन संस्थाओंको सहायता करते रहें। इसी प्रकार नाड़ौल, नाड़लाई और सांडेरावकी जैन संस्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाड़ौलके चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं–१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोंको वहांके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शतीमें चित्तोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शतीमें जगचन्द्रसूरिको मेवाड़के राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें झाड़ोली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा(सिरोही जिला)के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

कालन्द्री(सिरोही)के पूरे संघने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनभद्रसूरिने १५वीं शतीमें जैसलमेरमें बृहद्ज्ञानभण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका श्रेय इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्भाने सादडीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चित्तौड़के किलेमें बना था। राणकपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में बुलाया था। अकबरके पास जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहां पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोंकागच्छके प्रथम वेषधारी साधु भाणा थे जो अरठवाड़ा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापंथके प्रवर्त्तक भीकमजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरंगजेबके कालमें कोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बडी हिम्मत

दिखायी और जैनोंके प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं–१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सांगानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपंथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उन्नीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है: स्थल–स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाएं करना, राजपुरुषोंसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि; स्तूप, स्तम्भ, पादुकाओं तथा उपाश्रयोंकी स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अढाई दिनका झोपड़ा व सांचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरावला पार्श्वनाथ मंदिरको भी इसी प्रकार क्षति हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। कोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरंगजेबने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोंके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आबूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके वीर तेजा गदहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोत नैनसी, रत्नसिंह भंडारी, अजमेरके शासक धनराज और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंघीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशाशाहनें उदयसिंहको शरण दी थी। भामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलोंसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्कों पर भी छपा था।

इस प्रकार यह साबित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होते हुए भी राजस्थानमें जैनोंका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढ़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसंघके साथ श्रवण बेलगोला गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहां पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाख मुनिको आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकका श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोंका बिल्कुल अभाव था तो इतने बड़े मुनिसंघने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता हैं कि उनके पहले भी वह परां जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लंकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारंभ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लंकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावंश तथा दीपवंशके अनुसार पाण्डुकाभयके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्ग्रन्थोंके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवीं-शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लंकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वाभाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पांचवीं और चौथी शतीमें कलिंग–आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लंकामें आया होगा। अतः भद्रबाहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं वरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार भद्रबाहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०–१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वंसावशेषों, मंदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहां पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजवंशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन संबंध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

द्रविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया था उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परंपरा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पांचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है[1]। रामनद (मदुरा), तिन्नावली और सितन्नवासलकी गुफाओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन श्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और संस्कृतिके साथ गहरा संबंध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोंका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोंके आश्रयमें ही फला फूला। पांच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियां तो जैनोंकी हैं। सीलप्पदिकारम् (दूसरी शती), बलयापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमें नीलकेशी, बृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेकलइसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैनोंके प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरममें जैनोंकी बस्तियां थीं। दूसरी शतीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तभद्रका इस नगरीसे जो संबंध रहा है वह सुविदित है। पांचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहां पर द्राविड संघकी स्थापना की थी। कांची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पल्लव राजाओंमें बहुत-से जैन थे। ह्वेनसांगने सातवीं शतीमें कांचीको जैनोंका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरकोटके पास पंचपांडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पांचवीं शतीके पश्चात् कलभ्र राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोंका उत्कृष्ट काल था क्यों कि कलभ्र राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पांचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोंका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलंकाचार्य आठवीं शतीमें ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

---

[1] Studies in South Indian Jainism. I. p. 33. & Jainism in South India. pp. 28, 31, 51, 53.

वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पल्लव राजा महेन्द्रवर्मा जैन था, परंतु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पक्का जैनी था, परंतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्बन्दरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं–आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी धक्का पहुँचा।

आठवीं शतीसे वैष्णव अल्वारोंने भी जैनोंका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोंके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। सितन्नवासलमें ८वीं–९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमें ट्रावनकोरका तिरुच्छा नट्टुमलै श्रमणोंके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं–११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन लोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमें उत्तर आरकोटमें जैनोंके अस्तित्वके बारेमें अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमलै स्थानके १०वीं–११वीं और १४वीं शती तकके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं–१६वीं शतीका बड़ासे बड़ा कोशकार मंडलपुरुष हुआ जिसने निघंटू चूडामणिकी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंग देश(तोसलि)में स्वयं महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग–उड़ीसामें जैनोंका काफी प्रचार हो चुका था। खारवेलके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वयं जैन थे। यहांके उदयगिरि–खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें ह्वेनसांगने कलिंग देशको जैनोंका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप रुद्रदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् सम्प्रतिके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उल्लेख जैन साहित्यमें आते हैं। ईसाकी दूसरी शतीमें कुडापामें सिंहनंदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गंगवंशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा सातवाहन हालकी जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पूज्यपादके पांचवीं शतीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी चालुक्योंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पास रामतीर्थ जैनोंका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिक जाति है। वे मैसूरसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मात्रामें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलगु महाभारतमें नन्नय भट्टनेने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पम्प और नागवर्म जैसे बड़ेसे बड़े कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहां से सम्बन्धित थे। इसलिए आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें सृजन हुआ है। संस्कृत जैनेन्द्रकल्याणाभ्युदयकी रचना १४वीं शती में वेरंगल–अय्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

भद्रबाहुके श्रवण बेलगोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट चन्द्रगुप्तने समाधिमरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँके जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कला और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा–महाराजा, सामन्त, श्रेष्ठि और यहाँ तक कि सामान्य प्रजामें इस देशके कोने कोनेमें जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विकासमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमें जैनोंकी विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अछूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्यकी शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गंगवंशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिंहनंदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पांचवीं शतीके पूज्यपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियोंको दान दिया। मारसिंह(१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। वादि धंगल इसी शतीके तार्किक थे। राचमल्ल(चतुर्थ)के मंत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विशाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्विख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मंत्री और सेनापतियोंने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गंग महादेवी, पंपादेवी, लक्ष्मीमती इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसंगमें लेने योग्य हैं। गंगोंकी समस्तिके बहुत पहले ही कदम्बों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शतीके काकुस्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पांचवीं शतीके श्रीविजय शिवमृगेश वर्मा और श्रीमृगेश द्वारा जैनोंके श्वेताम्बर, निर्ग्रन्थ, यापनीय और कूर्चक आदि संघोंको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय सपय पर मन्दिरों व संघोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठीं शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य–सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारंभ होता है। इस वंशके साथ जैनोंका बहुत निकटका संबंध रहा है। दन्तिदुर्ग खड्गावलोकने आठवीं शतीमें अकलंक देवको सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रश्नोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अलंकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकटायन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जक्कियब्बे एक वीरांगना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोन्न इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोंका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने श्रवणवेलगोलामें भद्रबाहुकी तरह समाधि-मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुनः पश्चिमी चालुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परंतु इसके पूर्व भी चालुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

शैलीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुटी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रण्णने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अत्तिमब्बे अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोंको मिलता रहा। वादिराजका पार्श्वनाथचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंको दानके जरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्धमानदेवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके गुरु जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावसे आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शांतलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गंगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, बोप्प, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस संबंधमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं-तेरहवीं शती तक जैनोंका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजघरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कांगल्व और चांगल्वों तथा करहाडके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परंतु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुक्कराय प्रथम जैनोंके शरणदाता थे। सेनानायक इरुगप्प जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। श्रवणबेलगोला, बेलूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलंबियोंने जैनोंके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराव प्रथम तथा द्वितीयने जैनोंको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोंकी जड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परंतु जिलोंमें अधिकृत राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कन्नडमें कितने ही ग्रंथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक संगीतपुर, गेरसोप्पे, कारकल इत्यादि जैनोंके अच्छे केन्द्र रहे हैं। बेलारी, कुडाप्पा, कोयंबटूर आदि जिलोंमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायदुर्ग, कनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोंका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा बेलूरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिंहकीर्ति, वादी विद्यानंद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहें। इनमें पंडित बाहुबलि, केशववर्णि, मधुर, यशःकीर्ति, शुभचंद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारंभिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगोंमें पला। इन आधारों परसे जैनोंकी संख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनों और बौद्धोंका ही बोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बादमें प्रवेश किया है, पहले वहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था बिल्कुल विपरीत सी लगती है। जैनोंकी संख्या अनुपातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं? पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी संख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दसी हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूक्ष्मदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिसे अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो गृहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ़ गया है तो उधर साधुधर्ममें गृहस्थ कर्मोंका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे साधारण जीवन दुरूह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको गृहस्थधर्मके व्रतों को धारण करवाते समय यह कभी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुहं' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विरुद्धरज्जाइक्कम्म' 'कूडतुलकूडमाण' और 'तप्पडिरूवगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, झूठे तोल और झूठे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा गृहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यक्ता है, जिस प्रकार वायु प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और मुद्दे हैं जिन पर गृहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको ढूँढ निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका ह्रास होता जा रहा है, जबकि आबादीकी संख्याके

अनुपातसे काफी अधिक मात्रामें साहित्यभंडार, कलाकृतियाँ और अन्य सांस्कृतिक सामग्री प्रस्तुत धर्मावलम्बियोंके पासमें विद्यमान हैं।

संदर्भ ग्रंथ :

१ Studies in South Indian Jainism by M. S. R. Ayyangar & B. S. Rao, Madras, 1922.
२ Jainism in North India by C. J. Shah, 1932.
३ Mediaeval Jainism by B. A. Saletore, Bombay, 1938.
४ Jainism in Gujrat by C. B. Sheth, Bombay, 1953.
५ Jainism in Bihar by P. C. RoyChoudhury, Patna, 1956.
६ Jainism in South India by P. B. Desai, Sholapur, 1957.
७ Jainism in Rajasthan by K. C. Jain, 1963.
८ Mahavira Jayanti Week - 1964. Bharat Jain Mahamandal, Calcutta.
९ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, व्या० १, डा० ही० ला० जैन, भोपाल, १९६२।
१० जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिका, पं० कै० च० शास्त्री, वाराणसी १९६३।

खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा
भँवरलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्वे० जैन संघमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बडे प्रभावशाली रहे है पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्त्वपूर्ण अंग है। इसके महान ज्योतिर्धरोंने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर शिथिलाचारके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारूढ बनाया। श्रीवर्द्धमानसूरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसूरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजको उच्च चारित्र-सौरभसे सुरभित किया, आगमोंकी टीकाएं बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एवं विविध विषयक उच्च कोटिके वाङ्मयसे साहित्य-भण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एवं जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखों नये जैन बनाये, आशातनाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विधिचैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली प्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट श्रद्धा और आनंदसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वावली सिंघी जैन ग्रन्थमालासे व उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसूरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खंड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें वर्द्धमानसूरिजीसे ले कर जिनेश्वरसूरि(द्वितीय)तकका वृतान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसूरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा संकलित है, जिसका पूर्वाधार गणधरसार्धशतक बृहद् वृत्ति है जो सं० १२९५में पूर्णदेवगणि कथित वृद्ध सम्प्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसूरिजी तकका वृतान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचंद्रसूरिजीसे सं० १३०५ तकका वृतान्त जिनपालोपाध्यायने दिल्लीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साह हेमाकी प्रार्थनासे लिखा और उसके पश्चात् सं० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसूरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृतान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। सं० १४३०के महाविज्ञप्ति लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आगई एवं कुछ पट्टाभिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अंधकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर चालू है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएं हमारे यहाँ संग्रहीत हैं।

बीकानेर बृहद्ज्ञानभण्डारके महिमाभक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमाभक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो सं० १४९० लि. जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगंजकी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था :

> "सं० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योड़े पुस्तक रो बीजक सं० १९२४ रा मि।
> ज्येष्ट सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगंजे लि.। पं० महिमाभक्ति मुनिना।
> या परति अजीमगंज में भंडार में छै बड़ी पोसालमें।"

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियां प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोथरा और अंतमें श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी वहां जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनभवनकी ओरसे श्री बद्रीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोथरा पांच प्रतियाँ[1] लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहां जाकर प्रतियां ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियां मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१	श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पंचाशिका	गा० ५५	
२	श्रीजिनेश्वरसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४	
३	श्रीजिनप्रबोधसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४	उ. विवेकसमुद्र
४	श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४	श्रीतरुणप्रभाचार्य
५	श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४	श्रीतरुणप्रभाचार्य
६	श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार	गा० ४	
७	श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार	गा० ८	

---

[1] अजीमगंजसे लाई हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्पसूत्रकी थी, जिनमें १ स्वणांक्षरी और १ रौप्याक्षरी भी है। चौथी प्रति हेमहंसकृत षडावश्यक बालावबोध और पांचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत "श्रीजिनचंद्रसूरि चतुःसप्ततिका" गा० ७४ भी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य्य श्रीबुद्धिमुनिजी महाराजने लींबडीके भंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने "दादाजिनकुशलसूरि" पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एवं इसका सार ऐतिहासिक जैनकाव्य संग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका(गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतियां ७४ गाथाकी चतुः सप्ततिकाएं हैं, अन्तिम दो लघु कृतियां हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतियां भी आत्माको ऊंचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक है। उपमाओंकी छटाएं बडी ही मनोज्ञ और हृदयग्राही हैं। यहां इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका "जिणवइणो निय गुरुणो" वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरू-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सूहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे सं० १२१०की मिती चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर सं० १२१८ फाल्गुन बदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुरु जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेवने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्वकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बब्बेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलंकृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीभपंचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प्प दलन किया और शाकंभरीके राजा(पृथ्वीराज)के समक्ष "जयपत्र" प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) संघको आनंदित किया। आप गौतमस्वामीकी भांति लब्धिसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भांति दृढव्रती और तीर्थप्रभावनामें बज्रस्वामीकी भांति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सप्ततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भांडागारिक नेमिचंद्रके यहां सं० १२४५ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षीसे हुआ। आपका जन्मनाम आंबड़ था। सं० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशांतिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्तके पारगामी होकर मारवाड़, गूजरात, वागड़ देशमें विचरण किया। सं० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालिपुर–स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पट्ट पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मंदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छधिपति बने। आपने शत्रुंजय, गिरनार, स्थंभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू खींवड़के पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापद्र नगरमें सं० १२८५के मिती श्रावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। सं० १२९६ मिती फाल्गुन बदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। सं० १३३१के मिती आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध संघके समक्ष सं० १३३१ मिती फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालिपुरमें नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति–पंजिका सहित दुर्ग–पद–प्रबोध नामक ग्रंथत्रयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरंधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि–चहुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाडके समियाणा नगरमें मंत्रीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिस्पत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी कुक्षीसे वि० सं० १३३७के मिती मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। सं० १३४६ मिती फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशांति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद–जानु, काव्यालंकार उरुसंधि, नाटक रूपी कटिमंडल, गणित नाभि संवर्त्त, ज्योतिष-निमित्त गर्त्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्कंध बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतर्क उत्तमांग आदि अंगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरूढ होकर मिथ्यात्त्व पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्रके प्रभावसे कषायोंको उपशांत किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापतिका हनन कर डाला। अध्यवसान चक्रधारासे मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिशिमें प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर सं० १३७५ मिती माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी संघके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम सं० १३७७ मिती ज्येष्ठ कृष्णा ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशांतिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुंग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुजय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनबिम्बोंकी स्थापना की। जेसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुंजयादिकी वंदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो वार शिष्योंका भणाये। चैत्यवन्दन कुळक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मंत्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए संलेखना सहित सं० १३८९ मिती फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहां नंदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्करों—जिनवंदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि—चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमें बहुत ही संक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचंद्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुणप्रभाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहां हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहां यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिंबरत्न विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलखा शाखामें धणसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कूक्षिसे सं० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन साचौरमें लक्खणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्रसूरिका उपदेशामृत पान कर सं० १३७० मिती माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धिनिधान रखा गया। श्रीमुनिचंद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्रचन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळागमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयड़ी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके क्षांति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

सं० १३८८ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।[1] प्रथम भुवनहितो-

---

[1] देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वावली। सं० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

पाध्यायको पढाया एवं जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। सं० १४००के मिती आषाढ मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाटणके श्रीशांतिनाथ जिनालयमें हमने (तरुणप्रभाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालक्ष, लाट, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महोत्सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याएं की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राय वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ला १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसंघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना उनके सतीर्थ्य श्रीतरुणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता-पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित है।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमें सं० १३९०में जिनपद्मसूरिकी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुंजय संघमें भी आप थे। त्रिशृंगममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिके चैत्यवंदन कुलकवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शांतिस्तवन, २ वीतराग विज्ञप्तिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण संग्रह पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका संग्रह है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैसलमेर, खंभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानभण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष जाननेके लिए विज्ञप्तित्रिवेणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा संकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है :

"संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरौ दिने शतभिषा नक्षत्रे हरषण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुरु श्रीजिनराजसूरि दीक्षितेन परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनार्थं श्रीसज्झाय पुस्तिका संपूर्णा जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी श्रावक श्राविकाणां कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयोः भद्रंभवतुः ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई श्राविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (भिन्नाक्षरे)"

यह प्रति १४४ पत्रोंकी हैं। एक एक पृष्ठमें १९से २१ तक पंक्तियां और प्रत्येक पंक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए है। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सछिद्र व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बंधी च्हुतरी व स्तूप नमस्कार संज्ञक है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बधी अभी तक जो बाते अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रभसूरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि—चहुत्तरी

सिरि मुणिवइ जिणचंदं भविकवल विलासयं सरेऊण
सिरि जिणलद्धि रिसीसं तस्स सुसीसं थुणामि अहं ॥ १ ॥

वियड़े नायकवाड़े नगोव एगोवए जणोवाड़े
हट्टेघरेकवाडे जत्थ न दत्ते तहिं माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निवेसे सिरि जेसलमेरु पुरवरे आसि।
राया जायव वंसे नवो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तय कणय भूसणं तत्थ
जिण बिंब रयण सोहं सदंड कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

दिट्ठंमि जम्मि दिट्ठा सासय जिण भवण वन्निया सक्खा
जं तस्सेगग रूवग सरूवसु निरूवणं नासि ॥ ५ ॥

ऊएस वंस रुक्खे बलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
अच्चब्भुय महिरूढो धणसीहो सावओ रूढो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रयणं धीरयणंजीए सील कंति जुयं
सयलासा सुपयासं सुपया संतोसयं जायं ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया संजाया तस्स साहुसुयगब्भा
धावंडु गंडथलया वर वसु गब्भाव सुमइच्चं ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू संसूयणू तप्पभावओ हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंन्न रसा[६]नल[३] ससं[१]हर विक्कम नरनाह विरिस मग्गसिरि
सुद्ध दुवालस दिवसे उववन्नो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे।
तेणं अणुहारेणं सो जाओ माय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससंके सुह गहसंगे कुरंग वइ लग्गे
लक्खणवंतो पुत्तो लक्खणसीहो कओ तेहिं ॥ १२ ॥

आरुग्ग भग्ग सोहग्ग कंति सुह सुगुण वग्ग संसग्गा
बालत्तणेवि माया पियराणं नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहित्था अवहित्था नाण दंसणगुणोसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरंता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

सुहचंद चंदिमाए तेसिं सो देसणाए पाणेणं
संतित्तो संजाओ अविवासो विसयविससलिलो ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि वलक्खि गारसी दिवसे।
सिरि पट्टणंमि दिक्खा जिणचंद गुरुक्कमे तस्स ॥ १६ ॥

सज्झाय पाठकालावग पंजिय कव्व भणण मेएणं
मुणिचंदगणि समीपे लद्धिनिहाणेण परि रइयं ॥ १७ ॥

राइंदचंद नामगसूरि सयासंमि तेण मन्हेहिं
नाडग विज्जावि जाणंदालंकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि
मूलागमासहत्था कुलाइं सुकुलाइं गहियाइं ॥ १९ ॥

निय बुद्धि कुसग्गेणं जेणाणेगंत जयपडागाए
गुरु गिरि रयण गुहाए महत्थ रयणाणि कडित्ता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण वीहीए ठाविऊण सयलाणि
बुह बहु बुद्धि धणाणं सुमुणि जणाणं पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयंती ए कहाए विसमाए कव्व कुसुममाला ए
वासवदत्ता कहाए सयंवराए ठियं तस्स ॥ २२ ॥

कम्मप्पयडी पयडी कियाइ गहणत्थ गहण तन्हा ए।
जस्स न मूढा गूढा अइपूढा बुद्धि पट मूढा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक्क खंडण सुतक्का
सियवाय संवराय रवि सिट्ठ परिसिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥

अम्हेहि समं भणिया अणभणिया भाणिया विसम गंथा
जेणंधिहण गुणेणं अच्छरियं आयरंतेण ॥ २५ ॥

खंति गुणं दंति गुणं कंतिगुणं जस्स सूरिणोकेय।
धूणं धूणं सिरसं वन्नंति नराय ठाणेसु ॥ २६ ॥

वयण कला वयण कला वयण कला जस्स जस्स सरिस वन्नकला
सवण सुहा सवण सुहा सवण सुहातेण जह संखं ॥ २७ ॥

मण वयण तणु वित्तीओ जंहूया तस्स वस्स वित्तीओ
तन्नोज्जुज्जं चुज्जं जं सो तासिं वसेन ठिओ ॥ २८ ॥

वसु[८] वसु[८] सिहि[३] ससि[१] वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे
सुद्धविहि धम्म नरवर मूलपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसुरिसुहगुरू सुहत्थ कमलेण संव समवाए
अम्हाणं सूरिपय उवज्झाय पयं ठियं तस्स ॥ ३० ॥

पढमं चिय भुवणहिओ उवज्झाओ पाढिओ सयल विज्ज
अह जिणपउम मुणिंदो विणयपहो सोमकित्तीय ॥ ३१ ॥

गणि सोमपभो किंवी विसम पमाणागमाइ विज्जाओ
जाणाविऊय जेहिं विबोहिओ तेहिं कोनहि वा ॥ ३२ ॥

खं खं वेयं^{४} ^{१}चंद वरिसे आसाढे पढम पडिवइदिणेय
सियवारे सुहलग्गे सिरिसंति जिणेसर विहारे ॥ ३३ ॥

जिणपउमसूरि पट्टे समग्गगुण जोग संगओ विहिओ
अम्हेहिं गणनाहो सिरि जिणलद्धिद्वित्ति नामेण ॥ ३४ ॥

रयणायरोय विहुणा रविणा पओमायरो जहा सययं
जेहिं समुग्गएहिं तह विहि संघो समुल्लसिओ ॥ ३५ ॥

उड्ढं कोसुंभ झया दिसि भत्ति सु कुंकुमत्थ वयहत्था
भू कुंकुमरस सेया जेसि पयावस्स पसरेणं ॥ ३६ ॥

कित्ति कुसुमाण वुट्ठी आसीस मिसेण सुयण संतुट्ठी
मिच्छत्तरुई रुट्ठी उट्ठी दिट्ठी न केणावि ॥ ३७ ॥

सन्नाण रयण दीवो जेसिं विहि संघ मंगल पईवो ।
वय सिरिकर परिगहिओ तिकाल विसए परिप्पुरिओ ॥ ३८ ॥

काए कन्ने किच्चैकाविजुइकावि सुस्सईय सई
कावि सोहग्ग लच्छी जेसिं गच्छाहिवच्च पए ॥ ३९ ॥

सिरिवीर तित्थ मूहे गुरु भारा धारा भारवट्टाभो
अहवा दढयर थंभा गण पीढ परिट्ठिया जेहु ॥ ४० ॥

सुह सिहरिणि जस्स सिरे सद स्युइ मिहुण धम्ममिहुण कए
उहओ किरहिंडोला कन्नलयाओ किया विहिणा ॥ ४१ ॥

पुन्न परमाणु घडिया जे सुमुहं संमुहं सुभवियाणं
नयणाण मवि जिणाणुग सुहोह वुट्ठिव तुट्ठियरं ॥ ४२ ॥

नासा दंडस्सुवरि भाल यव वारणस्सकिं हिट्ठा
मणि मउराथिणि पउरा जं नयणा संभुणा रइया ॥ ४३ ॥

हंतुं तु राग दोसे कय तिहुयण कय सुगुण संपयासो
सा विहिणा विहिया जेसिं सुपयंडा जाणु भुय दंडा ॥ ४४ ॥

भुय तोडखंधकुंभा कुंभासिय नाणहत्थिमल्लस्स
मुणिवइ पुर मुह पासे मंगलकलसा किया विहिणा ॥ ४५ ॥

दट्ठूणसो वरिट्ठा सुयसारसमुद्दरं उरं गुरुयं
ईसालुयव्व मज्झं सुकिसंतेसिं न पयडीए ॥ ४६ ॥

हत्थ तला पायलला लच्छीहर दल दलेहि निम्मविया
किं जे सुपयावइणा लच्छी जंते सु संकमिया ॥ ४७ ॥

जेसिं नह मुत्तीओ सुह सुत्तीओ रसुब्भव महीओ।
अंग समुद्द सुतीरे केहिं न दिट्ठा स दिट्ठीहिं ॥ ४८ ॥

खंडं पय रय खंडं सुसक्करं पाय कक्करुक्करयं
दक्खं निंबह लक्खं...हुगुड़गुड़ियं च कडु गुडियं ॥ ४९ ॥

खीरं मरूसखीरं पीऊस रसं कमंबु भरवि रसं
मन्नंतेहिं केहिं जोसिं वाणी न संथुणिया ॥ ५० ॥

उज्जुय विजय विहारो जेसिं सक्का असजा थयराया।
उत्तरगुण पयडीओ चडिया नियं विसय ठाणेसु ॥ ५१ ॥

मुणि कलहा गुडगुडिया संजुडिया सारसीलरहसहस्सा।
तरवरियाय सुहासा वक्कक्करा...क्कपायक्का ॥ ५२ ॥

दिट्ठिविसए न मोहो नय कोहो नेव ओब्भडो लोहो।
नय काम जोह छोहो जहि विसेहोदए चरिओ ॥ ५३ ॥

जेसिं वयबल पभारप विवेय विनय सुहड भड़वाए
अन्नाणं अन्नाणं भंगाणं पइदिणं पत्तं ॥ ५४ ॥

पइ गासं पइ नगरं विहिया विहिणा महूसवा परमा।
सत्थी काओयसंघो ग्गुण विहवेणं भरेऊण ॥ ५५ ॥

वाणि गुणो कव्व गुणो वखाण गुणोय जेसिमसरिच्छो
केसिं विबुहाण मणे न च्छेरय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥

सिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सवायलक्खे य
लाडे माडे देसे सिंधु सुरट्ठाइ विसएसु ॥ ५७ ॥

वज्जंते तूर रवे गज्जंते चारु भट्ट थट्टेय
जेसिं विहार विसए कित्ती जाया भुवण भूसा ॥ ५८ ॥

परवाइ चक्कवालं विज्जा गुण गव्व पव्वयारूढं
सं नमिऊणं जेसिं लग्गं पाएसु धूलिव्व ॥ ५९ ॥

अट्ठण्हं गाऊणं सया समाराहणं कियं जेसिं
संतो मुहत्त वंता अह अहियं हुंति गुणवंता ॥ ६० ॥

चउ दिसि सासण भुवण करणत्थं चउपयाणि रइयाणि।
उवझाय तियं चउथं वाणारिय पय महायरियं ॥ ६१ ॥

विणया णमंत सीसा अडसीसा जेसि लद्ध आसीसा
संजम गुण रासीसा परिचत्त कसायकासीसा ॥ ६२ ॥

इन्हिं दूसम समए साहूणं साहु धम्म धुरजुग्गे
संखित्ते वर खित्ते अज्जा दो चेव जेहिं कया ॥ ६३ ॥

नियं गुण माहप्पेणं अणन्न सरिसेण पुहवि पयडेणं।
राय वणवीर मालग पमुह पय सेव कारविया ॥ ६४ ॥

मुत्ती ससंक मुत्ती रत्तिं दीहं कला पयासिंती
जेसिं विगय कलंका विम्हयया कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥

विज्जा मंता तंता जग्गी कंता समागया संता
कलिकाले निरतिसए साइसयत्तं सया पत्ता ॥ ६६ ॥

अट्ट दुहट्ट विओगो धम्म ज्झाणे निओग संजोगे।
अणुओगे समिओगो जेसिं महो कोविमण जोगो ॥ ६७ ॥

जिणवर समयारामे नाणामिय केलि लालसमणेहिं
पसम गएहिं जेहिं न जाणियं काल परि गलणं ॥ ६८ ॥

सविसेस नाण झाणा नियजीविय मंतगं च जाणित्ता
सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहत्थेणं ॥ ६९ ॥

वेयं^{४}बरं वेदं^{४} सुहा^{१}कर वच्छर अस्सिणस्स सिय पक्खे
बारसि दिवसे सग्गं पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥

नागपुरे पुरि तेसिं सुपसत्थं थूभ मुद्धरं तित्थं
संघेणं कारवियं भवियाण मनोरमत्थ करं ॥ ७१ ॥

रज्जं राएण विणा विणा पयावेण नो खमोराया
पुन्नेण विणु पयावो तह तेहि विणाय चंद कुलं ॥ ७२ ॥

अज्जवि सुरहइ भुवणं जेसिं जस कुसुम सेहरो सुरही
कप्पूर पूर सरिसो भवि महुयर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥

इय जिणलद्धी थुणिओ तरुणप्पह सूरिणा सतित्थेणं
ललिय सिरी परिकलियं विहि संघे मंगलं देउ ॥ ७४ ॥

॥ इति भट्टारक श्री जिनलब्धिसूरिपादानां चहुत्तरी समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिसूरिस्तूप नमस्कार

जा सूरि राउ नवलक्खं कुले पसूओ, सच्चंदगच्छ विहि संघ पयास भूओ
अप्पुव्व अब्भुय पभूय गुणाभिरामो, सो मे करेओ जिणलद्धि गुरू पसायं ॥ १ ॥

जुगवर जिणचंदस्सूरि सीसावयंसा, जिणपउम गुरूणं पट्ट उज्जोयकरा
गुरुसिरि जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सयल समिद्धिं सप्पसन्नाकुणंतु ॥ २ ॥

जे जायावर सच्चओर नगरे जे पट्टणे दिक्खिया
सूवज्झाय पया पुरा मुणिवरा जे देवराएपुरे
सूरिंदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे दिवं
पत्ता ते जिणलद्धिसूरि पवरा हुंतुप्पसन्ना मम ॥ ३ ॥

किं नाणं वर दंसणं किमहवा किं चारुचारित्तयं
किं खंती किमु धीरिमाइ सुगुणा विन्निज्जए जस्सओ
इक्किक्कं खलु निम्मलं निरुवमं किं किं तओ वन्नए
ते पुज्जा जिणलद्धि सूरि गुरुणो निच्चं पसीयंतु मे ॥ ४ ॥

॥ इतिश्रीजिनलब्धिसूरि पादानां स्तूपनमस्काराः ॥

श्रीजिण लद्धिगुरूणं निय मइरंजिय सुरासुर गुरुणं
विलसंत परम पउमं थुणेमि थूभंमि पय पउमं ॥ १ ॥

सो धणसिंहो सा धन्न भउणला जाहिं सच्चपुर नगरे
तेरसय सट्ठिवरिसे मग्गसिरेकिर पसूओ सि ॥ २ ॥

जिणचंदसूरिहत्थेण तेरसय सत्तरीइ तहिं माए
पत्तं चरित्त रयणं तेण महग्घासि पुज्जोसि ॥ ३ ॥

सिरि जिणकुसल गुरूहिं विज्जा पारंगयस्स तुह पुव्वं
तेरह अट्ठासीए दत्त सुवज्झाय पयमुच्चियं ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउदहसयवच्छरंति आसाढे
सिरि जिणपउम गुरूणं पट्टे भयवं तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुन्नसिरिं दट्ठुं के के नहु विम्हिया हवंतिगुरो
तुम्हारिसाण अहवा सूरीण सुहं हवइ सव्वं ॥ ६ ॥

तुह बहु लोहो जं पय रिद्धिए दिव्वरिद्धि उवरिमणो
चउदहचउत्तरं ते दिवं गओ नागपुरओतं ॥ ७ ॥

एवं तुह सिरि जिणलद्धिसूरिपाया ठिया थुया थूभे
निच्चं महापसायं कुणंतु विहि सयल संघस्स ॥ ८ ॥

॥ इतिश्री जिनलब्धिसूरि पादपद्मानां नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवनं समाप्तं ॥

शुभ संवत् २०२१ मिते वैशाख शुक्ल ३ अक्षयतृतीया गुरुवासरे श्रीकलिकत्ता महानगर्यां अजीमगंजस्थित सं० १४९० लिखित श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकात् लिपिकृतम् नाहटा भंवरलालेन ॥ शुभंभवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥

दिगम्बर परंपरामें आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामें है वैसा दिगम्बर परम्परामें नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना इस लेखका मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलंकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करते हुए अकलंकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

'क्वचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति' (त० वा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हे त्रेसठ वादियोंका जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलंकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभाव-की चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलंकदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष संभव प्रतीत होता है।

गुणस्मरण

विक्रमकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामें दो जिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

---

१ द्विप्रकारं जगौ जल्पं तत्त्वप्रातिभगोचरम्। त्रिषष्ठेर्वादिनां जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णये ॥ ४५ ॥—त० श्लो० वा० पृ० २८०।

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हरिवंशपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है : समन्तभद्र, सिद्धसेन, देवनन्दि, वज्रसूरि, महासेन, रविषेण, जटासिंहनन्दि, शान्त, विशेषवादि, कुमारसेनगुरु और वीरसेनगुरु और जिनसेन स्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है : सिद्धसेन, समन्तभद्र, श्रीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिक्षु, देव (देवनन्दि), भट्टाकलंक, श्रीपाल, पात्रकेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिगम्बर परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धसेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धबोधस्य वृषभस्येव निस्तुषाः।
बोधयन्ति सतां बुद्धिं सिद्धसेनस्य सूक्तयः॥ ३०॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सूक्तियां ऋषभदेव जिनेन्द्रकी सूक्तियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके तुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहां सूक्तियोंसे सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर संकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सन्मतिसूत्रके प्रति संकेत किया गया है। यथा—

प्रवादिकरियूथानां केसरी नयकेसरः।
सिद्धसेनकविर्जीयाद्विकल्पनखराङ्कुरः॥ ४२॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके झुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैने नाखून हैं।

सिद्धसेनकृत सन्मतिसूत्रमें प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादकी देन नय और सप्तभंगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अंगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पजालकी मुख्यता होती है जिसमें फसांकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अतः जहां सन्मतिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्वका परिचायक है, वहां दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नखोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अभेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने विना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सन्मतिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके संस्मरणमें किया है।

सन्मतिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके शिष्य थे और वीरसेनस्वामीने अपनी धवला और जयधवला टीकामें नयोंका निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सन्मतिसूत्रकी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपसे उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओं[1]में निक्षेपोंमें नयोंकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सन्मतिसूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सन्मति सूत्रके दुसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहां क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पड़ता है वहां युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा[2] करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके अमुक मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा अमुक मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर संस्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके संगमस्थल हैं। दोनों महान आचार्योंकी वाग्धाराएं उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रके 'आप्तमीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयोंकी पुरानी परम्परा सप्तनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परंपराएं इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन दिवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह षड्नयवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक[3]में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसप्तभंगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यामार्थिक नयोंको संग्रहाद्यात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आश्रय लेकर सप्तभंगीका विवेचन किया है। तथा लघीयस्त्रयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपज्ञ वृत्ति में सन्मतिकी गाथा १–३की शब्दशः संस्कृत छायाको अपनाया है। यथा—

तित्थयर वयण संग्रहविसेसपत्थारमूलवागरणी।
दव्वट्ठिओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पासिं ॥—सन्मति।
ः तया. तीर्थंकरवचनसंग्रहविशेषप्रस्तावमूलव्याकरिणौ द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकौ निश्चेतव्यौ।
—ल० स्वो०

सिद्धसेनने सन्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेदशमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३–२५, २६)

---

१. कसायपाहुड, भा० १, पृ० २६१। षट्खण्डागम पु० १, पृ० १५। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।

२. कसायपाहुड, भा १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलंकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पांचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमें उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्यायाः' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शंकाकी गई है कि यदि गुण ही पर्याय हैं तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कहा ? तो उत्तर दिया गया कि जैनेतर मतमें गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते है। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलंकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलंकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलंकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आतमीमांसा और उस पर अकलंकदेवके अष्टशती भाष्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे न्यायदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलंकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने मीमांसक कुमारिलके मीमांसा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर संक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा[1] है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये; यह नयचक्र संभवतया मल्लवादीकृत नयचक्र होना चाहिये; क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माइल्ल धवलकृत नयचक्र प्रथम तो संक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं है, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है; दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षड्नयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो संग्रहमें होता है, न व्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकोंको 'संग्रहआदि छै नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

संग्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भावः समीक्ष्यते।
नैगमस्य तयोरेकवस्त्वंशप्रवणत्वतः ॥ २४ ॥
नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति षण्नयाः।
संग्रहादय एवेह न वाच्याः प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० वा० ६, २६९।

यहां 'प्रपरीक्षक' शब्द संभवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षड्नयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पांचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यामें गुण और पर्यायमें अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलंकका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

---

[1] संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सूचिताः। तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संचिन्त्या नयचक्रतः ॥१०२॥ त० श्लो० वा० पृ० २७६

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये।
तथा पर्यायवद्द्रव्यं क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये 'गुणवद् द्रव्यम्' कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये 'पर्यायवद् द्रव्यम्' कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं: सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते है जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व; किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, मुक्तत्व और संसारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आप्तमीमांसाके 'वक्तर्यनाप्ते' इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सन्मतिसे भी 'जो हेदुवादपरकम्मि' आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और संभवतया अकलंकदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। श्रवणबेलगोलाकी मल्लिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, वर्द्धदेव और अकलंकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम्।
सन्मतिर्विवृता येन सुखधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। 'नमः सन्मतये' में 'सन्मति' नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्यसाहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके स्याद्वादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। संभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे मल्लिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिसप्तक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवममुं स्तुत येन वः सुमतिसप्तकमाप्ततया कृतम् ।
परिहृतापथतत्त्वपथार्थिनां सुमतिकोटि विवर्तिभवार्तिहृत् ।।

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीसे बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सन्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सन्मतितर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। संभवतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सन्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ बत्तीसियां भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक बत्तीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

'वियोजयति चासुभिर्न च वधेन संयुज्यते'

अकलंकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयधवला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलंक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम द्वात्रिंशतिकाका तीसवां पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वात्रिंशतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रहीं हैं। इन्हीं द्वात्रिंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सन्मति सूत्र या सन्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।

ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्त्ति-निर्माता एवं महाकवि रइधू

राजाराम जैन

जैनमूर्त्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्त्तियोंके प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११–१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजैटियर[१]का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है:—

"In the eleventh and twelveth centuries the Jain Religion was the cheif form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency"

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५–१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

---

[१] Imperial Gazetteer of India Vol. IX, 1908 A.D., Page 353.

उक्त गजैटियरमें जिस समयकी बात कही गई है, उस समय वहाँकी प्रधान जातियोंमें जैन-जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य हैं:

"The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity," (Page 348.)

....Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3% (Page 348).

सकता है। जैन साहित्य एवं कलाके विकासकी दृष्टिसे उक्त काल स्वर्णकाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकालका जनक तोमरबंशी राजा डूँगरसिंह (वि० सं० १४८१—१५१०) एवं उनका पुत्र राजा कीर्त्तिसिंह (वि० सं० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमें अपभ्रंश भाषाके धुरन्धर महाकवि रइधू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीससे भी अधिक विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेंसे अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं[1]। अपनी दैवी प्रतिभा, ओजस्वी कविता, अगाध पांडित्य, कठोर साधना एवं सहज एवं उदार स्वभावके कारण ग्वालियर-राज्यमें ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँके जन-जनके कवि एवं श्रद्धाभाजन बन गए। विद्यारसिक तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा डूंगरसिंह तो उनके व्यक्तित्वसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविको अपने दुर्गमें ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केंद्र बनानेका साग्रह अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वयं लिखा है :—

गोवग्गिरिदुग्गमि णिवसंतउ बहुसुहेण तहिं। सम्मइ० १।३।१०

महाकवि रइधू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शनसे कृतकृत्य होते थे तथा जो धनकुबेर थे वे उसके संकेतपर अपनी गाढ़ी कमाईकी थैलियोंका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगोंमें संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, रणमल साहू, खेऊ साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, भुल्लण साहू, तोसउ साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आढू साहू, संघवी नेमदास, श्रमणभूषण कुन्थुदास, होलू साहू एवं कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रइधू-साहित्यके निर्माणमें उक्त श्रावकोंने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सत्प्रेरणासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आद्यन्त प्रशस्तियोंसे उक्त श्रावकोंकी १२–१२ पीढ़ियों तकका विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है, जिनसे ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनकुबेर श्रावकोंमेंसे संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, संघाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रइधूकी आज्ञासे जैनमूर्त्तियोंका निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमें अपनी न्यायोपार्जित अटूट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रइधूने संघवी कमलसिंहको गोपाचलका "तीर्थनिर्माता[2]" कहा है, जो उपयुक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रइधूकृत 'सम्मतगुणणिहाणकव्व'की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर-दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओंके कार्योंमें भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिकी प्रतिष्ठाके लिये जब राजा डूंगरसिंहसे आज्ञा चाही तब डूंगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—सोरठके राजा वीसलदेव एवं जोगिनीपुरके राजा पेरोजसाहि—द्वारा प्रजाजनोंमें श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारगसाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमें हर प्रकारके साहाय्यका उल्लेख करते हुए कहा[3] कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अतः आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम "जो-जो माँगोगे वही-वही दूँगा (जं जं मग्गहु तं तं देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्ततापूर्वक सम्पूर्ण करो।" इतना कहकर राजाने

---

[1] रइधू-साहित्यके परिचयके लिये "भिक्षु स्मृति ग्रन्थ"—कलकत्ता(१९६१)में प्रकाशित "सन्धिकालीन अपभ्रंश-भाषाके महाकवि रइधू" नामक मेरा निबन्ध द्रष्टव्य है।

[2] सम्मत्त० १।१५।४।

[3] सम्मत्तगुणणिहाणकव्व १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्त्तिके प्रतिष्ठा-कार्यको सम्पन्न करनेवाले थे महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रइधू। इस मूर्त्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्त्तिनिर्माता कमलसिंह था तथा प्रतिष्ठाचार्य थे रइधू। अन्तर इतना ही है कि मूर्त्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काला' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काला' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काला' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रइधूकृत 'सम्मत्तगुणणिहाणकव्व'की प्रशस्तिमें उल्लिखित कमलसिंहकी वंशावली[2] तथा लेखकी वंशावली आदि सभी सदृश हैं।

दूसरा मूर्त्ति-निर्माता था खेल्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुरुक्षेत्रके निवासी सहजा साहूकी पौत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री क्षेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लाभ न होनेसे इन्होंने अपने भतीजे हेमाको गृहस्थीका भार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था[3] तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्वालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्त्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रइधूने लिखा है :

तुम्हह पसाएण भवदुहकयंतस्स । ससिपहजिणंदस्स पडिमा विसुद्धस्स ॥
काराविया मइं जि गोवायले तुंग । उडुचावि णामेण तित्थम्मि सुहसंग ॥
आजाहिया हाण महु जणाण सुपवित्त । जिणदेव मुणिपाय गंधोव सिरसित्त ॥
दुल्लंभु णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु । संगहिंवि जिणदिक्ख मयणारि जिं छिण्णु ॥
तहिं पढिय उवयारं कारणेन जिणसुत्ति । काराविया ताहि सुणिमित्त ससिदित्ति ॥
कलिकालु जिणधम्म धुर धार पूढस्स । तिजयालये सिहरि जस सुज्झ रूढस्स ॥
सिरि कमलसिंहस्स संघाहिवस्सेव । सुसहायएणावि तं सिद्ध इह देव ॥

(सम्मइ० १।४।११–१९)

ग्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्त्ति-निर्माता है असपति साहू, जिसका पिता तोमरवंशी राजा डूंगरसिंहका सम्भवतः खाद्य एवं आपूर्त्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मंझला भाई था। चतुर्विध संघका भारवहन करनेसे इसने "संघपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारसिक, धर्मनिष्ठ एवं समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा कीर्त्तिसिंहका दीवान, सुरक्षामन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्त्तियों एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठाएं कराई थीं। रइधूने कहा है :

वीयउ पुणु परउवयारलीणु । जिणगुणपरिणय उद्धरियदीणु ॥
जिणि काराविउ जिणुहरु ससेउ । धयवड पंतिहिं रहसूरतेउ ॥

---

१ जैन शिलालेख संग्रह तृतीय भाग, (माणिक० सीरीज, बम्बई, वि० सं० २०१३) लेखांक ६३३।

२ सम्मत्तगुणणिहाणकव्व ४।३५।

३ सम्मइजिणचरिउ १०।३४।१७–३४।

णियमंतत्तणि रंजियउ राउ । सावयविहाण कम्माणुराउ ॥
परणारिपरम्मुहु विगयलोहु । असपत्ति साहु जणजणियमोहु ॥
(सावय० १।४।४–७)

तथा—
पुणु वीयउ णंदणु सकियच्छें । रज्जकज्जधुरधरणसमच्छें ॥
संघाहिउ असपत्ति असंकिउ । ससिपहकरणिम्मलजसअंकिउ ॥
णिरसियपावपडलणिउरुंबइ । जेण पइट्ठाविय जिणबिंबइ ॥
(सावय० ६।२६।६–८.)

चौथा मूर्त्ति-निर्माता था संघाधिप नेमदास। इनकी भीखा एवं माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं। नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे। वे वहाँके वणिक्श्रेष्ठोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरूद्र चौहान (वि० सं० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे। इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-यात्रा की थी। इनके पिताका नाम तोसउ था तथा वंश सोमवंशके नामसे प्रसिद्ध था। नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एवं धातुकी बहुत-सी मूर्त्तियों एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था। रइधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एवं साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे। रइधूकृत पुण्णासवकहाकी आद्यन्त प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

... ... । संघाहिव णामें णेमिदासु ॥
अग्गेसरु णिववावारकज्जि । सुमहंतपुरिसपहुरुद्दरज्जि ॥
जिणबिंब अणेय विसुद्धबोह । णिम्मविवि दुग्गइपहणिरोह ॥
सुपइट्ठ काराविउ सुहमणेण । तित्थेसगोत्तु बंधियउ जेण ॥
पुणु सुरविमाणसमु सिंह खेऊं । णियपहकरविहियउ चंदतेउ ॥
काराविउ जिं जिणणाहभवणु । मिथ्यामयमोहकसायसमणु ॥
(पुण्णासव० १।५।६–११).

तथा
भो रइधू बुह वड्ढियपमोय । ... ...
संसिद्ध जाय तुहु परममित्तु । तउ वयणामियपाणेण तित्तु ॥
पइ किय पइट्ठमहु सुहमणेण । जाजय पूरिय धणकंचणेण ॥
पुणु तुव उवएसें जिणविहारु । काराविउ मइं दुरियावहारु ॥
(पुण्णासव० १।६।८–११.)

... ताहं पढमु बुहयण वक्खाणिउ । णिव पयावरुद्द सम्माणिउ ॥
बहुविहधाउफलिहविद्दुममउ । कारावेप्पिणु अगणिय पडिमउ ॥
पतिट्ठाविवि सुहु आवज्जिउ । सिरितित्थेसरगोत्तु समज्जिउ ॥
जिं णहलग्गि सिहरु चेईहरु । पुणु णिम्माविय ससिकरपहहरु ॥
णेमिदासु णामें संघाहिउ । जिं जिणसंघभारणिव्वाहिउ ॥
(पुण्णासव० १३।२।२–६).

रइधूने सहजपालके एक पुत्र सहदेव संघपतिको भी मूर्त्तिप्रतिष्ठापक कहा है[1] लेकिन इसके सम्बन्ध-

---

[1] सम्मइ० १।८।४ तथा १०।३२।१–६.

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निश्चित है कि रइधूके पूर्ववर्त्ती एवं उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्त्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रइधूको लिखना पड़ा :—

अगणिय अण पडिम को लक्खइ। सुरगुरु ताह गणण णइ अक्खइ॥

सम्मत्त० १।१३।५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्त्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा डूंगरसिंह एवं उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनोंने ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्त्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है[1] :

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand; it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A.D.

मूर्त्तिभञ्जक बाबरके उस आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिंघमने इस प्रकार किया है[2] :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet[3] in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā[4] is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्त्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम श्रेय फादर माण्टसेरॉट(Father Monteserrat)को है, जो एक योरुपियन घुमक्कड़ थे तथा जिन्होंने सम्राट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सूरतसे दिल्ली जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।[5]

उक्त माण्टेसर्राटके बाद जनरल कनिंघमने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्त्तियोंका कुछ विवेचन किया।

---

[१] Romance of the fort of Gwalior. (1931) Pages 19-20.

[२] Murry's Northern India, Page 381-382.

[३] वाबरने भूल्से आदिनाथकी मूर्त्तिकी ऊँचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट ऊँची है।

[४] वावर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका अर्थ कानिंधम आदि किसीने भी स्पष्ट नहीं किया। मेरे ख्यालसे बाबरने 'आदिनाथ'के लिये उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

[५] Asiatic Researches Vol. IX, Page 213.

कनिंघमके बाद भी लोगोंने उनपर लिखा है अवश्य, किन्तु वह सब कनिंघम साहबकी नकल अथवा उनके कथनका सारांश मात्र ही है। कनिंघमने उक्त मूर्त्तियोंकी कलासे प्रभावित होकर लिखा है[1]:—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size.

इण्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सम्बधी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्त्तियोंको Rock giants की उपमा देते हुए लिखा है[2]:

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossol effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his acheivements. These Jaina statues were excavated from 1440-73. A.D.

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्त्तियोंकी अतिसंक्षिप्त कहानी। ग्वालियर-दुर्गको जब "Pearl in necklace of the castles of Hind" कहा गया है तब भला उसमें सामान्य मूर्त्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी सौम्यता एवं भव्यतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मर्मी कुशल कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अतुलित धैर्य एवं अटूट साधना मानों इन मूर्त्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता संघवी कमलसिंह, खेल्हा, असपति, नेमदास एवं सहदेवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थावान् विशाल हृदयोंमें जो श्रद्धा-भक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विश्वमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्णात हैं, जो इतिहास एवं संस्कृतिके अमृतरसमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्त्तियोंकी भव्यता, सौम्यता, विशालता एवं कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेंवाले रइधू! जिसकी महती कृपासे कुरूप, उपेक्षित एवं भद्दे आकारके कर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एवं तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊबड़-खाबड़ एवं भयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीड़ित एवं सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एवं वरदानगृह बन गये। ज्ञानामृतकी अजस्र धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रइधूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति सच्ची श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् ऋणसे उऋण हो सकेगा।

---

[1] Murry's Northern India, Pages 381-382.

[2] 'Gwalior' published by the publicity Deptt. Indian state Rly. 1956.

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु-साध्वी, श्रावक-श्राविका चतुर्विध संघको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओंका राज्य-शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म-शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आज्ञाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बडी सूझ–बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म जागृतिका स्रोत उमड पडता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंके श्रावक-श्राविका संघ, आचार्योंको अपने यहां बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कंठित रहता है। उन्हें अपने यहां पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विनंतिपत्र भेजे जाते थे वे इतने विद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकाव्य और चित्र–गेलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बडौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों संबंधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विज्ञप्ति-काव्योंका एक संग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर–उधर बिखरे पड़े है जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहां ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले(संवत् १८६७)को यह पत्र मेड़तेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती तपागच्छसंघकी लायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अंश अब प्राप्त नहीं हैं।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३२ फूट लम्बा है जिसमें १७ फुट तक तो चित्र हैं और १५ फूटमें संस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य-पद्यमें लेख है। यहां सर्वप्रथम चित्रोंका संक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मंगल कलशसे होता है

जिसके दोनों ओर स्त्रियां खडी हैं। इसके बाद छत्रके नीचे दो स्त्रियां नृत्य कर रही हैं, दो स्त्रियां बाजा बजा रही है, एक ढोलक और दूसरी वीणा बजा रही है। तदनंतर अष्ट मंगलिक, १४ महास्वप्न, त्रिशला माता, सिद्धार्थके सामने बैठे स्वप्नफल पाठक। फिर जिनालय, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, श्रीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ घुडसवार, पनिहारी, पुरुषवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर ध्वजाधारी। तदनन्तर चार घुडसवार, दस बाजा बजाने वाले, अश्वारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन औंर बगलमें २ आदमी चल रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ बचा, १३ स्त्रियां और १ बालिका है। स्त्रियोंके मस्तक पर घडे। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तख्त पर बैठे हैं। सामने ४ श्रावक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चँवरधारी खड़ा है। तख्तके पास ८ साधु, ७ श्राविकायें जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्तिका एक पांव आगे और एक पांव पीछे हैं। इसके बाद साध्वीजीका उपाश्रय है। ४ श्राविकायें बैठी हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिखरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बांयी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ वाजित्र बजाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विज्ञप्तिलेख लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विज्ञप्तिलेखमें वीरमगांवके राव फतहसिंह, टोकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व सहस्त्रलिंग तालाबका महत्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रसूरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्वका है। तदनन्तर मरूधर देश, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहांके १२ मन्दिर, हाकम पंचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेड़तेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाडी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्युषण आदिके समाचार व उपालम्भ लिखा हुआ है। यह लेख संवत १८६७के मिगसर सुदि ५को शिवचंद्रने संघके कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अंश गुजरात संबंधी है और आधा मारवाड़ संबंधी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एवं अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

विज्ञप्तिपत्र

॥ ई० ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमज्जिनराज वाग्वादिनी सद्गुरुचरणकमलशरणीकृत्य ॥
स्वस्ति श्रीरमरसुरासुरावनि चराधीशोत्तमांगैर्नतं ।
लोकालोक विलोकनैक रसिकं धात्रादि देवैः स्तुतं ॥
दृष्ट्वायं चरणाश्रये स्थितिमती चक्रेश्वरी रूपभाक्
जाता भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनाभिजातो जिनः ॥ १ ॥

अथ श्रीशांति जिनस्तुतिः—

शशामयस्मिन्नचिरीदरे च, चिरंतनोरुक् प्रचुरं प्रचारः।
आयातएवेतदुदारचोद्यं, जातं स शांतिं शिव तातिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थंकृद्वर्णनम्—

राजीव दृग्योषिदुदारराजी ललामहित्वात्तय मोरराज।
राजीमतीं यो खिल योगिराजो, भूयात्सनेमिर्भविकाष्टसिद्धयै ॥ ३ ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तवः—

पद्माशक्तिमती तथैव धरणो यस्यांहि सेवापरौ
पार्श्वं नैव जहाति भक्तिनिरतः पार्श्वाभिधो यक्षराट्
जप्तं नाम यदीय मुज्वल धिया कष्टाष्टक ध्वंसकम्
विश्वाभिप्सित दंभवेज्जयतु स श्रीपार्श्वतीर्थेश्वरः ॥ ४ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समां सुधारिनिकरः सद्देशना दानतः
काले नल्प कुवादि जल्प विषमे मिथ्यान्धकारावृते
उद्यद्भासर राजमंडळ निजं जागर्तियच्छासनम्
सोयं श्री चरमो जिनाधिप वरो जीव्यादनं तर्द्धिदः ॥ ५ ॥
एवं पंच जिनाधीशान् सुराधीशार्चित क्रमात्
अभिष्टूय प्रकृष्टेन भावेन कृत मंगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुज्जरदेशवर्णनम् ॥ दूहा ॥

सारद मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति हिव वर्णवुं, गावुं गच्छपति राय ॥ १ ॥
जंबूद्वीप दक्षिण दिसै, भरतक्षेत्र मझार ।
गुज्जर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
धर गुज्जर सुंदर धरण, हरण दुःख सुख ठाम ।
हरषित सुरवासो वसें, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥
सहु देसां मांहे सिरै, सुरपति रच्यो निज हत्थ ।
वासवियो हर्षे करी, सुघड करण निज सत्थ ॥ ४ ॥
गुण प्रकारंभु (? सुं) गुज्जर तणा, लक्ष्मी कीनो वास ।
जुगति वसाव्यो जेह धर, अधिकी पूरण आस ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, वनवाडी जग सार ।
कवि ओपम कासु कहै, पसरी जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुज्जर देसमें, **वीरमनगर** सुनाम ।
गुण मणि रयण करंड ज्युं, भर्यो रहै सुखठाम ॥ ७ ॥
चिहुं दिसि हरियाली खुली, नीरतरुवर नीर ।
सलिल परसरै नवल तरु, ओटै किया गुहीर ॥ ८ ॥
शीतल छाया तरु भला, जिम माया फल वेल ।
छंदा कर राखै सदा, इण विध मननो मेल ॥ ९ ॥
सूरज चंद्रज देख नै, हरषित हुवै निसदीस ।
धन धन इण नगरै नरा, वसै सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशी भटियाणी री ॥

नगर **वीरमपुर** सोहै हो मन मोहै सुरतर वृंदना; गढ मढ तोरण मंड ।
ऊंची गत विधि भीति हो बहुदीप्ति कीर्त्तिकंगुरा, श्वेत वरण चंद्र खंड ॥ १ ॥ न० ॥

कंगुर पंक्ति विराजै हो अति छाजै सूरज किरणना, मानुं निकस्या आज।
सहसकिरणना मन मै हो ते जाणै बीजो चंद्र छै, पिण रवि तीजो माझ ॥ २ ॥ न० ॥
हिव पुर परसिर खाई हो वड़ छाईधाई बहु जलै, पातालवर पैठ।
दरवाजै भली भुरजां हो जिम दुरजन नै मन भयरवा, थूल पृथुल गुरु गृठ ॥ ३ ॥ न० ॥
आगै पुरनी मंडप हो कवि मुखथी जिम तिम वर्णवै, नगर घरोघर मान।
ऊँचा मंडप अडिया हो नभिं गडिया सूरज किरण नै, मानु रवि जोवण टान ॥ ४ ॥ न० ॥
मंदिर सवि छाजै हो मानु राजै स्फटिक रयणतणा, जाली गोखां जोड।
नवल महिल घन मेडी हो मिल मेडी बंगला उज्वला, करणी विराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥
चहुटा मंडप राजै हो विराजै मारग चोपडा, श्रेणी हटाउल ओट।
फिरता छत्रीसे पउणा हो, नही ऊणा धन धण सुंदरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
चपल तुरंगम सोहै हो मन मोहै गयवर गाजता, रथ सु पालखीयानी जोर।
राज मारग में तरुणी हो गत वरणी गयवरनी सदा चालती माचसमां चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
मिलती हिलती नारी हो सुर नारी परै सोभती, फिरती चोहटा मांह।
लेजो बहु छे भाजी हो मन राजी देखीनै हुवै, वैगण साग विकांह ॥ ८ ॥ न० ॥
खारिक पिस्ता खिजूरा हो मन जूरा किस्ता हुवै सदा, पुंगीफल बहु मोल।
अंबा रायण केला हो बहु मेला मेवा सामठा, लेवै लोक असोल ॥ ९ ॥ न० ॥
जरीयां रेशमी गंठा हो भरि बैठा थिरमा सावटु पट्टु नीला लाल।
पंचरंग पट पांभडीया हो भलजडीयां वींटी नग भला, भारी मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥
साड़ी छीटां सुहावै हो मन भावै ओढण कांबली, देव कुसुम वलि दाख।
जाती फल तज चीणी हो वलि फीणी खुरमा जलेबियां, लाडु घेवर साख ॥ ११ ॥ न० ॥
देहरा **च्यार** विराजै हो गाजै नादें अंबरा, ऊंचा अति असमान।
कोरणी अति मन हरणी हो वरणी नही जायै सही, गावत गंध्रप गान ॥ १२ ॥ न० ॥
शांतिनाथमहाराजा हो मन भाया सुरनर इंद्रने, श्री प्रभु **पार्श्व** जिनंद।
परतिख परता पूरै हो दुख चूरै, भविजन वृंदना, आपै सुख असमंद ॥ १३ ॥ न० ॥
सरणागत साधारै हो मुनिधारै अनुभव ध्यान में, आलंबन जगतात।
वीरम परसर राजै हो दिवाजै राजै महीपति, श्री सत्रुंजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥
श्रावक बहुतै युक्ति, गुरुभक्ति नित प्रति साचवै, पूजा विविध प्रकार।
सतर भेद नै स्नात्रै हो, शुचि गात्रै आठ प्रकार सुं, गावै मंगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
माता ईश्वर गणपति हो, फणपति भैरू देहरा, सहसालिंग तलाव।
जोगण चोसठ मंडी हो, ग्रहचंडी बावन वीरना, पूजै शिवमती भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
गछ चोरासीना साला हो ध्रममाला गुणह गंभीरनी, साधु घणाहिय ज्ञान।
सामायक बहु पोसा हो नहिं थांपण मोसा को करो, जैनधर्म शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
एहवो पुरवर वसतो हो मुख हसतो इंद्रनगर परै, नहिं एहवो वलि कोय।
इक दिन हर्ष वधाई हो तिहां आई श्रीजी साहबा, गच्छ धारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
विनती करि बहुवारि हो हितधारी नहि तुमे साहबा, **टोकर** सेठ कहै जाण।
हिवै तुम पूज पधारो हो अवधारो मंगल चारनें, संघ आग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
घणा महोच्छव वाजै हो दिवाजै गाजै आवीया, **वीरमगाम** तै धाम।
घर घर मंगल गाया हो वधाया श्रीजी साहिबा, दीपक मुनि कहै ठाम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इणपर **वीरम** सहर में, **फतेसिंघ** बाबोराव।
धरम नीत प्रतिपालणो, वखत वडै सुभ भाव ॥ १ ॥
सदा रहो शिव भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाव।
रीत नीत जालम मही, गहिरो **फतेसिंघ** राव ॥ २ ॥

छप्पय— महा सूर सधीर वीर चिहुं दिसां वदीतो
तेज पाण तरवार च्यार दिस सहजां जीतो
न्याय नीत में निपुण दीपै दातार दिन प्रत
धरम धुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
फतेसिंघ गहिरो गुणा, वड़ वखत वटै वरो
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगां राजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, बखतवंत नर नाथ।
श्रीजी साहिब वीनती, पउधारो नर साथ ॥ १ ॥
करि वंदण श्रावक कहै, पउधारो पुर मांह।
जनम सफल होसी खरो, धरम कलप विकसांह ॥ २ ॥
इम सुण श्रीजी ऊठीया, मंगलकलश वंदाय।
जय जय शब्द उचारीया, भट्ट चरणशुभ वाय ॥ ३ ॥

काव्य— आर्ये भारत खण्ड मण्डन निभे श्रीमज्जनोद्यत्प्रभे।
शर्व्वांगी स्थिति सो दये धनि जनैस्सर्वत्र वित्ताह्वये।
देशे गुर्ज्जर संज्ञिके नरपति प्रोढप्रतापोदये
दुष्टा नीतिदुरीति भीत रहिते विक्रमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरीश्वरानां वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वचः श्रिया नयनयोर्भालस्य भाग्योदये
कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्धया करांभोजयो
कर्त्तुं जैन मतानुगं समजगद् येषां क्षितौ विहृति
स्ते पूज्या जिनशासनारुणसमाः साक्षाद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छंद माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम इंदुराज, गुणविमल साज
विद्याभंडार, अनुपम आचार, संयम सुधार, जुगतलि विचार
शीले सरूप, त्रिण भवन भूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर
मेरूसुधीरः परत्रिया वीर, आनंदकंद, जिम सुधाचंद
विलसो विवेक, चारित्र टेक, धर्मंहसुरिंद, तिण तखतचंद
दीपक, वृंद सुख स्नेहकंद, अष्ट करमके भांजणहार, महिमावंतमहंत ॥

दूहा— गुण केहवा तुमचा कहुं, एक जीभ जो होय
आचारिज गुण आगला, एकसो आठ हि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पासजिनेसर साहिबा रे—ए देसी।

पूज्याराध्यतमोतमा रे, वंदनीक पूजनीक।
सकल गुणें करी सोभता रे, गछपतीयां सिर टीक ॥ १ ॥
जाणो **जिनेंद्रसूरीश्वरू रे।**
भारती कंठविराजता रे, कलिगोतम अवतार।
अबोधजीव प्रतिबोधवा रे, उदयो दिनकर सार ॥ २ ॥ जा० ॥
इकविध असंजम तणा रे, टालण गुण मणि खाण।
वाचक दोयविध धर्मना रे, तीन तत्त्वना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
च्यार कषायनें जीपता रे, पंचमहाव्रतधार।
रक्षक षटविध जीवना रे, भय सप्त दीध निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
टालक आठे मद तणा रे, नव ब्रह्मचर्यना धार।
दशविध यतिधर्म धारणा रे, वाचक अंग इग्यार ॥ ५ ॥ जा० ॥
बारे उपांगने वाचता रे, तेरह काठीया जाण।
चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै वखाण ॥ ६ ॥ जा० ॥
सोल कला शशि निर्मला रे, सतरैह संयमपाल।
पाप स्थानक अठारना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
उगणीस दोय काउसग तणा रे, वीस स्थानक तप जाण।
श्रावक गुण इकवीसना रे, वाचत हो वरवाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
परीसह वावीस जीपता रे, विषय तज्यो तेवीस।
आणा जिन चोवीसनी रे, पालो विश्वावीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
भावना पचवीस भावता रे, कप्पाज्झयण छावीस।
उपदेशक अंगें किया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥
मतिज्ञान भेद अठ्ठावीसना रे, उपदेशक मुनिराय।
गुण तीस पाप श्रुत तणा रे, संग नही समुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥
मोहनीना स्थानक अछै रे, तीस भेद सुविचार।
सिद्ध भेद इकत्रीसना रे, छत्रीस लक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
तेत्रीस आसातन तणा रे, टालक हो निशदीस।
चोत्रीस अतिशय जाणता रे, वाणीगुण पैंत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥
छत्रीस उत्तराध्ययनना रे, उपदेशक गुरुराय।
गणधर कुंथु जिणंदना रे, सैत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥
खुड्डिय विमाणना वर्गना रे, उद्देशक अडत्रीस।
समयक्षेत्र मांहे अछै रे, कुलगुरु गुणचालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
देहमान श्रीशांतिनो रे, धनुष कह्यो चालीस।
पढम महलीय वर्गना रे उद्देशा इकतालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥
बयालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत।
कर्मविपाकना देस छै रे, तयालीस श्रतबोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा – उद्देशा वर्गे कह्या, चोथे चम्मालीस।
धर्मनाथ निज देहना, धनुषह पैंतालीस ॥ १८ ॥
बंभी लिपीना जाणीयै, अक्षर छयालीस।
अग्निभूत ग्रह में वस्या, वर्षंजु सैंतालीस ॥ १९ ॥
चौदमा धर्म जीणंदना, गणधर अडतालीस।
तेरेन्द्रीना आऊषो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥
देह अनंत जिणंदनो, धनुष भलो पचास।
उद्देशा इक्कावना, नव ब्रह्मचर्यना भास ॥ २१ ॥
मोहनी कर्मतणा कह्या, सूत्र भला बावन्न।
पंच अनुत्तर ऊपना, वीर सीस तेपन्न ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसणरी देसी।

एतो नेम जिणंद छद्मस्ते हो योगीश्वर दिन चौपन्ने हो (२) विचर्या महीयल मुदा।
एतो वीरजिणंद अंतकाले हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) पचावन शुद्ध उदा ॥ २३ ॥
एतो विमलजिणंदना जाणो हो जो० गणधर शुद्धे हो (२) छप्पन गुणमणि धरा।
त्रिण गणि पिटक विमल कर जाणो हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) सत्तावन शुभवरा ॥ २४ ॥
एतो ज्ञानावरणी ने वेदनी हो जो० आयु नाम जाणो हो (२) अंतराय सुद्ध लहो।
उत्तर प्रकृति पांचनी जाणो हो जो० अठावन मानो हो (२) शास्त्रे सुधै वहो ॥ २५ ॥
इकरित चंद्र संवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिये हो (२) निसिमान में सदा।
एतो विमल जिणंद तो जाणो हो जो० साठधनु कहियें हो (२) देह मान समें मुदा ॥ २६ ॥
चंद्रमंडल इगसठ जाणो हो जो० भागें भजियें हो (२) लहियो सुभ ध्यानथी।
वलि शांति जिणंदना जाणो हो जो० बासठि सहस्ते हो (२) मुनिवर शुभ मानथी ॥ २७ ॥
एतो निषध नीलगिरि त्रेसठें ही जो० करत प्रकाशा हो (२) उद्योत जिणंदजी।
एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुधहार सुं ऐंदजी ॥ २८ ॥
एतो जंबूद्वीप में जाणो हो जो० रवि पणसठै हो (२) मंडल कर जोतिना।
दक्षिण मानुषगिरमें जाणो हो जो० चंद्र तपंता हो (२) छासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

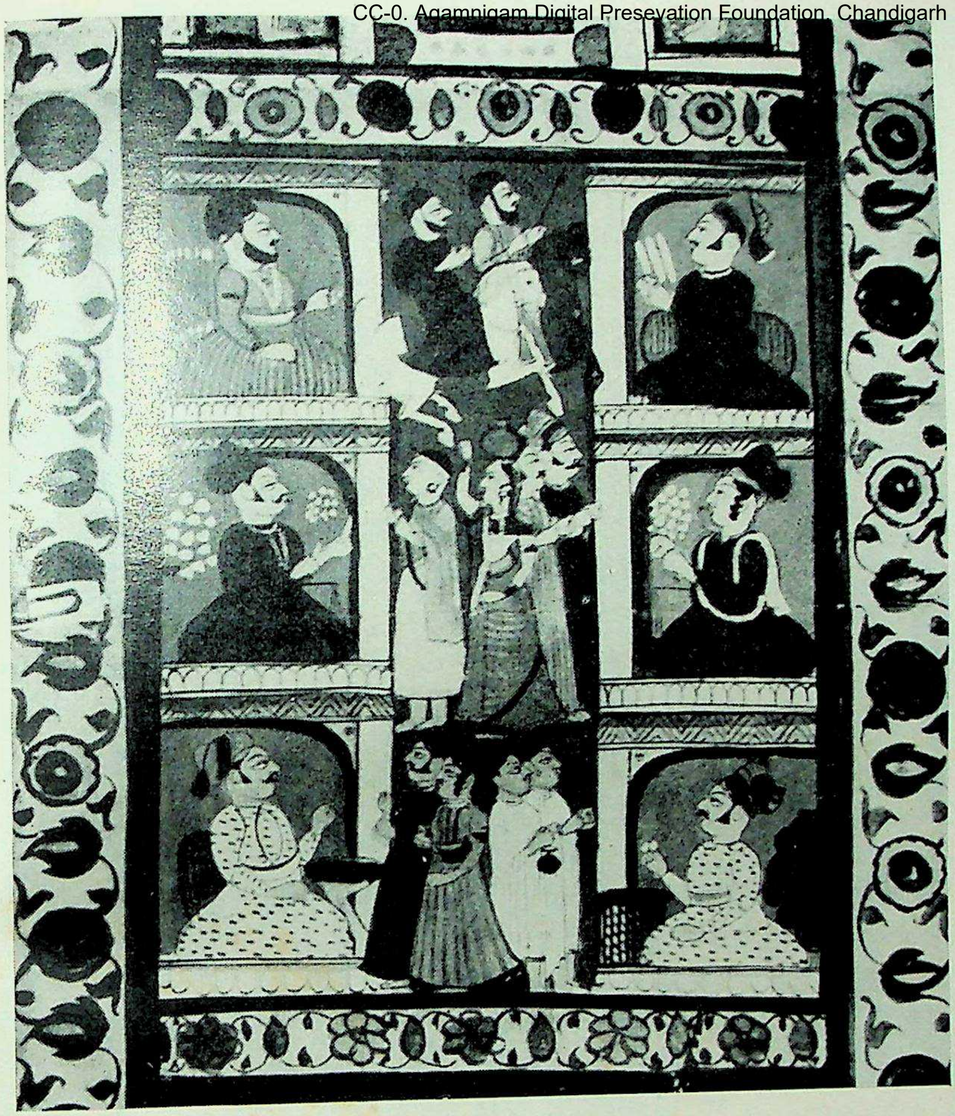
दूहा— श्री श्रेयांस जिणंदना, गणधर सतसठ जाण।
धातकी खंड जिणंदना, अडसठ कह्या वखाण ॥ १ ॥
सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर विण मोह।
सित्तर धणु उंचापणु, वासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥
इकोतर पूरब सहस, अजित वस्या गृहवास।
कला बहोत्तर जाणीये, विद्या लील विलास ॥ ३ ॥
विजय बलदेव तो आउषो, सहस तिहोत्तर वर्ष।
अग्निभूत गणधर तणुं, आयु चहोत्तर वर्ष ॥ ४ ॥
पंच्योत्तर सै केवली, पुष्पदंतना जाण।
लक्ष छिहोत्तर पूर्वथी, भरत थयो महराण ॥ ५ ॥

ढाल (४) श्री संखेश्वर पासजिणेसर भेटियै ।

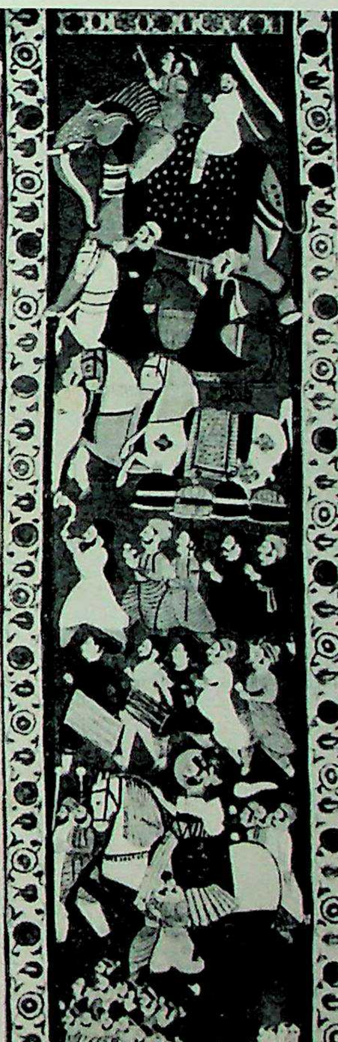
सत्तोत्तर लव एक मुहुर्त्तनो मान छे । अकंपितनो आयु अठोत्तर वान छे ।
जंबूद्वीपनी पोलनो कहीयो आंतरो । जोयण गुण्यासी सहस कह्यो तिहां सांतरो ॥ १ ॥
श्रीश्रेयांसनो मान कह्यो केवळ मुखै । असी धनुष प्रमाण लहो विधथी सुखै ।
नवनमीया मुनिजाण कहुं सास्त्रे भला । प्रतिमाना दिनमान लहो चितथी सला ॥ २ ॥
इक्यासी ते जाण भली विध चित्तमें । देवानंदनी कूख वस्या वीरजी समैं ।
बयासी निस जाण वले शीतल जिना । गणधर त्र्यासी शुद्धि क्रिया गुण शुधिना ॥ ३ ॥
ऋषभदेव जिनंदना गणधर जाणीयै । चौरासी शुद्ध जाण जगत्र वखाणीयें ।
उद्देशा पढमांगना पिच्यासी कह्या । सुविधि तणा गणधार छीयासी सर दह्या ॥ ४ ॥
उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सत्यासी सही । धर्म जिणंद गृहवास अठ्यासी जग लही ।
शांति जिणंदनी साधवी सहस नियासीये । नेऊ धनुषनी जाण शीतल जिन तनु कीयै ॥ ५ ॥
आयु गोत्र विण कर्म छवैंनी जाणियै । कहीय ईकाणुं सार हीया में आणीयै ।
इंद्रभूतिगणधार वरष बाणुं लहो । चंद्रप्रभु जिणराय तिराणुं गण कहो ॥ ६ ॥
चोराणुं गणधार अजितजिनना भला । पचाणुं गणधार सुपार्श्व जिणंद सला ।
वायुकुमारना भुवन छिनु लख जाणियै । उत्तर प्रकृति वखाण करम अठ माणियै ॥ ७ ॥
सत्ताणु कही भाष करमनी सरदहो । ऋषभनैं साथै दीक्षक निजसुतमन लहो ।
अठाणु शुद्धचित्त सुश्रीजी जाणिया । जोजन सन्निनाणवै सुरगिर माणीया ॥ ८ ॥
पारसनाथनो आयु सतह वर्ष जाणज्यो । दसदसमी या पडिमाह तिके मन आणज्यो ।
एक सो एक दिनमान प्रमाण सुधारणा । कुल इकोत्तर सतनुं श्रीजी सारणा ॥ ९ ॥
बीडोत्तर वलि रूपक भेदावलि लही । तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सदहो ।
चीडोत्तर सत राग भेद भणावता । पंचाधिक सत जाण कुंडलिया जणावता ॥ १० ॥

दूहा— षट उत्तर शत तेहना, दोधक छंद सुभेद ।
इक शत सातें आगला, गाथा दोधक वेद ॥ १ ॥
मिणिया नवकर वालियै, एक सौ आठ प्रमाण ।
जासु कर जपीये सदा, श्री सद्गुरुनो ध्यान ॥ २ ॥
इत्यादिक बहु गुण कह्या, जाणे श्रीजी सार ।
कविता किम गुण कर सकै, दीपक मन विस्तार ॥ ३ ॥ श्री. ॥

सकलगुणमणिविरचितगात्रैः अनवद्य विद्या विशारदैः श्री सिद्धान्तार्थं स्मारकैः अस्ति नास्ति सकल ज्ञायक तत्त्वैः सप्तनयवाद विद्या ज्ञायकैः रनवद्य गद्यपद्य हृद्य समय शाब्द तर्क्क छन्दोलङ्कार गणितादि विविध तन्त्रज्ञैः सर्वत्र लब्धि प्रतिष्ठैः विद्या मद घूर्णित वाद्योवकक्षदात्रैः व्याकृत्यलंकृति कोशादिभिः पाठित वैनयिक छात्रैः सद्विद्यौदार्य धैर्य गांभीर्यादि गुणगणपात्रैः प्रधारित सुराद्रिवदातुल्यसच्चारित्रैः । करतलकलितामलकवदमलविदित सज्जैनिक तंत्रचारित्र्यशास्त्रैः । उरीकृत शिरसिजिनानुशासनशिरस्त्रै ॥ सच्छीलशीलपुण्यसुरसरिन्नीरपवित्रैः महामन्त्र पंच प्रस्थान युत स्मारकैः कषायगिरीभेदनैक महावज्र वद्वीर्य युतैः महा मोहमल्लजीपकैः, पंचाचार पालकैः । न भव्यजन प्रतिबोधनैक मार्त्तण्डैः ॥ अष्टादशसहस्र शैलांग रथवाहकैः । षट्जीव रक्षाकारकैः । सप्त भयनिवारकैः, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुल्यैः । दशविध यतिधर्मधारकैः । एकादशांग वाचनैक रसिकैः द्वादशोपांगामृत वर्षणैक घनसमूहैः । श्रीवीरपट्टप्रभाकरैः ।



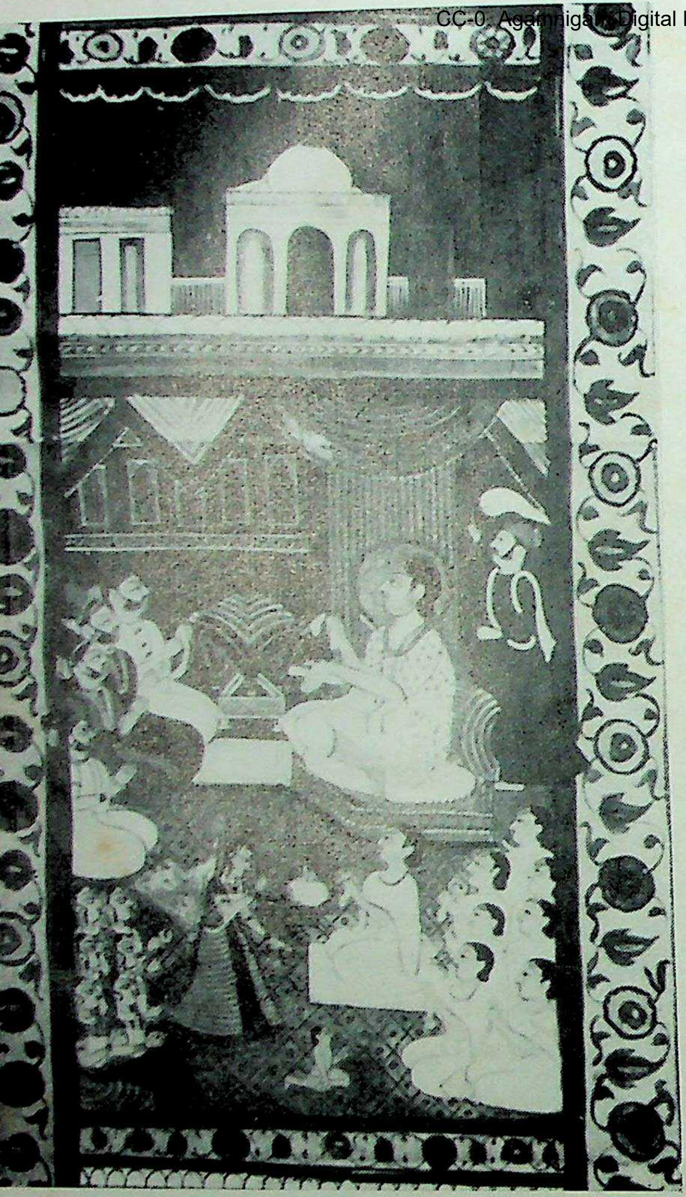
चित्र १ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ४–५



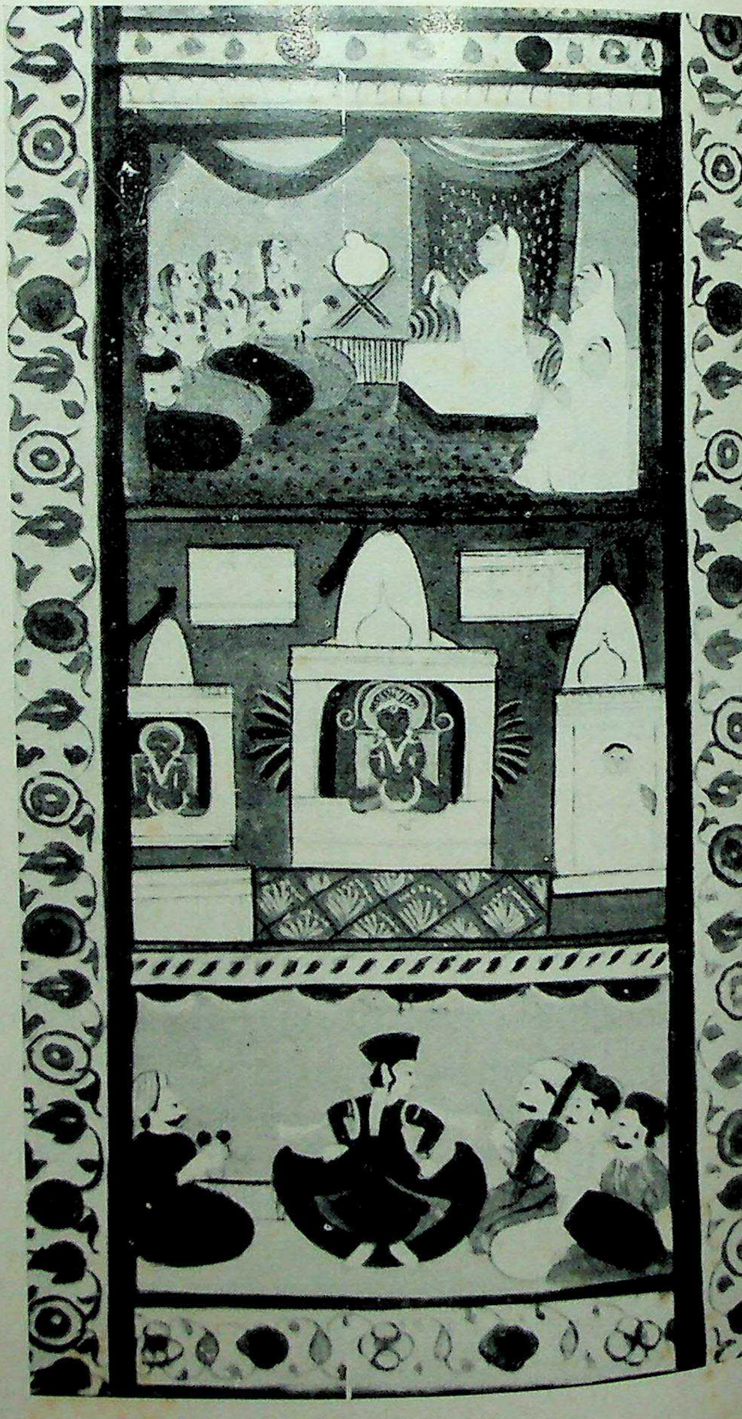
चित्र २ :
पृष्ठ ५०, पंक्ति ५–७

आगे-पीछे चित्र १-४

वि. सं. १८६७ में, मेडतेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम–गुजरात)स्थित तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिको भेगे गये विज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग (देखिये पृ० ५०)



चित्र ३ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ८–१०



चित्र ४ : पृष्ठ ५०, पंक्ति १०–१२

महामुनि संसेवित चरणजलजैः। पंच महाव्रतपालकैः। श्रीमदाचार्यवर्य्यैः धर्म धुरिणैः॥ सकलगुणगरिष्टैरित्यादि षड्त्रिंश त्रिंशतिषट् गुणोपेतैः। जंगम जुगप्रधानैः सकलभट्टारक शिरोमण्यैः पुरन्दर भट्टारकैः॥ भ। जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री **विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर**जिल्क पा॒ः चरणान् दलमितः श्री **मेदनीपुरतः** समस्त संघ लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट संख्येति वाच्या॥ अत्र श्रीमदिष्टदेव प्रसादाद्भव्यं। तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्निशं भावुकं भूयादिति। यूयं गुण गरिष्टाः। सदिष्टाः। तथा च श्रीमतां शुभवतां भवतामाध्यानमहर्निशं मयिका क्रियते श्रीमद्भिरयहं समये स्मरणीयं यदुक्तं नैषधकाव्येः

तववर्त्मनि वर्त्ततां शिवं पुनरस्तु भवतां समागमः
अयिसाधय साध्येप्सितं स्मरणीयाः समये वयं वयः॥ १॥ इत्यादि ज्ञेयं।

तथा च कृपादृष्टि सृष्टि रक्षणीया। नो हेयाश्रीमद्भिः प्रीतिरीतिरस्मदुचितं कार्यं संलेख्यं। पार्थिक्यं नो विचार्यम्॥

काव्य—

लब्धेर्गौतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीनां पतिः
आदित्यस्य वपुः प्रभा नयनयोः कृष्णप्रियायां पुनः
चंद्रोल्लासित कंजवत् गुरुमुखं वाणी सुधासागरः
श्रीमद् पाटपटोधरो विजयते जैनेन्द्रसूरिश्चिरम्॥ १॥

अथ वाणीवर्णनम्—॥ सवैया ३१॥

जाकी मधुराई आगे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठानी हैं।
साकरी कौ काकर कौ रूप धरि रही छानी, योही डर राखि मनुं द्राख सकुचानी है।
याकै पक्षपात इक्षु लोकन समक्ष लक्ष, घानी में पिलानी याते अति ही डरानी है।
सुनत सुहानी सवै रीझि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुरुवानी जातें वानीही हरानी है॥ १॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देशां सिरहर देश वाह मरुधर वरणीजै
वडा मरद वंकडां जेथ उतपति जाणीजै।
असल धरम अकलंक असल हिंदुआण आचारं।
दरसण षट देवांण बडौ मरजाद विचारं॥
ते मझि जुधाण कमधां तखत सहिर बीआं सहिरां सिरै।
जोवतां सोभ सहि विधिजुगति जे सु अलकाही रहिगी उरै॥ १॥

अथ मरुधराधीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानसिंघ देव वर्णन—

मानसिंघ वड़वखत विजय नृप तखत विराजै।
नखतवंत नर नाह रूपत जेहो इंदराजै॥
गजन जिसो गजगाह राह हिन्दू ध्रम रख्यण।
जैरी संक करै पतिसाह वाह सवि वात विचख्यण॥
सक बंध भूप अवसाण सिध, आण जास धरपुर अदल
तप तेज भाण हिन्दू तिलक, माण दुजण आषाढ मल॥ २॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छप्पय—

ते मरुधर मझ तिसौ नयर मेदनीपुर नीको।
भुवण भामिनी भाल ताण विधिरचियो टीको॥
बहु गढकोट बाजार गयण छबि मंदिर गोखां।
वणे चिहुं दिस वाग जेथ जण माणे जोखां॥
कलि कंठ केकि पिक सब्द कर, हवा लेत भोगी हलक।
दरगाह देखि चत्रभुज दरस, माने ते तीरथ मुलक॥ ३॥

सवैया ३१—

वसें जहां च्यारवर्ण तामें ते सें जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है।
धर्म्मषटकर्म दरम्यान बड़े सावधान, ग्यान ध्यान दान मान जान सुव्रतीक है।
तर्क छंद व्याकरण ठारह पुराण वेद, विद्या दसच्यार के निधान तहतीक है।
कहै कवि जीह एक कहां लुं वखान याके, यो तो उपमान मानुजान किरती कहै।

दूहाः— श्रीमेडता नगरथी, लिखत मुदा सुविचार।
श्रीजी साहब मानज्यो, वंदणा वार हजार॥ १॥
कहा ओपम तुमकुं लिखूं, जगमें तुम सम होय।
नमतां सीस पवित्रसुं, पातिक दूरै होय॥ २॥
देस अनेक जगमें अछै, श्रीजी साहिब जाण।
पिण मरुधर समवड नहीं, दीसै अधिको मान॥ ३॥
मेरूधर अधिको मंडोवरो, जोधपर सरजाम।
राजथांन प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम॥ ४॥

(१) कपूर हुवै अति ऊजलो रे—ए देसी।

तिण हीज मरुधर देस में रे, नयरी मेदनीपुरनीक।
भुवन भामिनी भाल ज्युं रे, तिणविध रचीयो टीक रे। सुरिजन॥
जाणो गच्छपति राय॥
बहुगढ कोट बाजार छै रे, गगनांगण पुंता गोख।
वनवाडी दिसवागसुं रे, भोगी माणै जोख रे॥ सु०॥ जा०॥ २॥
पवन छत्रीस जिहां वसै रे, लोक सहु धनवंत।
कुबेर मिल संका करै रे, मुझ नगरी सु महंत रे। सु०॥ जा०॥ ३॥
आदीसरनो देहरो रे, सोहै चउटा वीच।
सूरज मन इम ऊपनो रे, कीरत थंभ ए वीच रे। सु०॥ जा०॥ ४॥
देहरा बारै सोहता रे, स्वर्ग सुं मांडै वाद।
चतुर्भुज महिमा घणी रे, महजित सर्व सुजाद रे॥ सु०॥ जा०॥ ५॥
मेडता पुर सर सोहता रे, फलवधि पास जिणंद।
मुझ मनवंछित पूरणा रे, चूरणा तमस दिणंद रे॥ सु०॥ जा०॥ ६॥

राज तिहां सबलो अछै रे, **मानसिंघ** महाराज।
नगरलोक सुखीया वसै रे, दिन दिन चढत दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
तेहनो हाकम गुणनिलो रे, **पंचोली गोपालदास**।
राजधुरा धर धारणो रे, कीरत पसरी जास रे। सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
बहु व्यापारी तिहा वसै रे, लखपति अधिकै मांन।
चोर चरड नवि संचरै रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
वाड़ी पारसनाथ जी रे, पालकोट उदंत।
देरागी चैत्र चार सुं रे, बाहिर नगर सुहंत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
दरजी पटवा सुंदरु रे, तंबोली सोनार।
गणिका मोची तुरकड़ा रे, इत्यादिक सुविचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
एहवो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पधारो वेग।
धर्मवृक्ष फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
गुलालविजय कविरायनो रे, दीपविजै कहै ताम।
वंदणा माहरी मांनज्यो रे, थे छो गुण ना धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) **डोरी मांरी आवै रे रसिया कडतळे,**—ए देसी ॥

सद्गुरु साचो रे जगमें सुरतरु, जपीयै निसदिन जाप। सनेही।
रन रो भीनो गच्छ रो लाडलो, जिम इंद्र ओछक चाप। स० ॥ १ ॥
गच्छपति **विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू** ॥
अविचल महिमा रे जगमें अधिपति, गणधर हंदो रे ज्ञान। स०।
गणधर घट जपतां सूरज उदै, भांजत तिमर अग्यांन। स०। ग० ॥ २ ॥
जग में क्रोध मान माया वली, लोभ मिथ्यात्व प्रचंड। स०।
रागद्वेष अंतर रिपु जीतीया, दुर्द्धर दियै सिर दंड। स०। ग० ॥ ३ ॥
तेजवंता जयवंता जस मुखी, नाणवंत जसवंत। स०।
लब्धि भंडारी लाभ कला भर्या, प्रणम्यति सघला संत ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
चंद्रमंडलपरि शीतल परदरा भास्कर सम वड़ तेज। स० ॥
शुद्ध मारगना पालक शुभकरा, भविजनथी बहु हेज। स०। ज० ॥ ५ ॥
जाति रूप कुल बल वपु उत्तमा, विनय सुनाण संपन्न। स०।
दंसणचारित्र अवर क्षमा दया, सत्य सौच्च उपन्न ॥ स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
चरण करण आर्ज्जव मार्द्दवा, बंभचेरई सुविचार। स०।
आकिंचण निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार। स०। ग० ॥ ७ ॥
काव्य पुराण व्याकरण छंदना, टीकाशास्त्र अभ्यास। स०।
आगम नय उपनय गांभीर्यता, जुक्ता जुक्त निवास। स०। ग० ॥ ८ ॥
तर्कशास्त्र निरजुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद। स०।
निश्चयनय व्यवहार सदामती, जाणक सगला जाद। स०। ग० ॥ ९ ॥
निर्द्धाटक पाखंडी छेदता, पंच मिथ्यात्व निवार। स०।
कुमति कदाग्रह तृष्णा छेदता, जिम वन छेद कुठार। स०। ग० ॥ १० ॥

धर्मधुरंधर मेरु तणी परै, महिमा जगविख्यात। स०।
षटविध जीव निकाचित रूपना, मात तात ने भ्रात। स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
सत्रु मित्र सम चित धरता सुखै, कृपा समुद्र पवित्र। स०।
गंगाजलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना सरस चरित्र। स०। ग० ॥ १२ ॥
प्रवचन सार उद्धार प्रकरणै, आचार्य गुण छत्तीस। स०।
विविध प्रकारे भांगा वर्णव्या, गणी न सकुं मुनीस। स०। ग० ॥ १३ ॥
जिम गयणांगण तारा नवि गिण सकै, तुम गुण कहिवा न जाय। स०।
फणपति सहस प्रसंसा जो करै, तिणथी पिण न कहाय। स०। ग० ॥ १४ ॥
उज्जल विधुमंडलस्युं तेजनो, स्युं डंडीरव मान। स०।
परिमल उज्जल गुण आधिक्य छै, स्युं कहुं वधतैवान। स०। ग० ॥ १५ ॥
गिरवा पुरष ते सहजै गुण करै, कार्य म कारण जाण। स०। ग० ॥ १६ ॥
तरु सींचे सरोवर सुभ भरै, मेघ न मांगै दाण। स० ग० ॥ १६ ॥
हीयड़ा में किम साजन वीसरै, ते सज्जन सुविचार। स०।
दिन दिन घड़ी घडी पल पल सांभरै, जिम कोइल सहकार। स०। ग० ॥ १७ ॥
तपगच्छ मंडण हीर दिवाकरू तेहना वंस में भाण। स०।
पंडित **गुलालविजय** कविरायनो, दीपक गाया जाण। स०। ग० ॥ १८ ॥

ढाल (३) म्हांरा वाला वाहण जोतो रे पगडानो तारो ऊगीयो–ए देशी।

श्रीजी सकल मन चाहता, संघ तणे चित्त मांहे जी।
आवोजी आस्या पूरीयै, भविपंकज विकसाहे जी ॥ सद्गुरुराय पधारिये ॥ १ ॥
आतम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
चेतनता तो जे लहै, पामी सद्गुरु वाणो जी ॥ २ ॥
आतम असंख प्रदेश छै, लोकाकाशे तेहो जी।
आतम आतम ए प्रमा न्यूनादिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
एक प्रदेशना देश में, गुण कहीजे अनंत जी।
परजय शक्ति अनंतता, परिजय धर्म अनंत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
एह स्वभावज जीवनो, अस्तै-नास्तिवंतो जी।
सत्वी स्वभावै अस्तिता, नास्ति परव प्रपंच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
रुचक प्रदेश विना कहुं, वर्गणा अनंत मानो जी।
कर्म रज वीटी रह्यो, जिम रज बादल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
अनंत चतुष्टी संपदा, अनंत शक्ती जाणो जी।
चरण अनंता ते कह्या, वीरज अनंतइ मांनो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
अजर अमरपद राजवी, निश्चय नै मत जाणो जी।
विवहारै संसारियो, एम आतम ए वानो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
वीर पटोधर कही जता, जाणो सद्गुर राया जी।
तुम वाणी श्रवणै सुणां, रुचसी मन में राया जी ॥ स० ॥ ९ ॥
रुचते दशविध जाणिये, कही पन्नवणा माहै जी।
उपदेश बीजी संपदा, भविजन तुमची चाहै जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते आत्म प्रबोधथी, थास्यै कर्मनै रंगे जी।
तुम मुखना उपदेशनी, चाहां तुमनै संगे जी॥ स०॥ ११॥
वीनतडी अवधारजो, साची प्रीत संभाली रे।
कवर पदाना बोलडा, ते बोलडा प्रतिपाली रे॥ स०॥ १२॥
मेड़ता नगर पधारिये, चौमासो ठावीजै रे।
श्रीसंघनै बहु हूंस छे, ते पूरव्यां मन रीझै रे।; स०॥ १३॥
विक्रम में कांइ मोहिया, रोगीलो ते देसो रे।
कपटी गुज्जर में कह्या, ओछा तेहना वेसो रे॥ स०॥ १४॥
ढीला बोला कावरा, क्यां क्यां स्युं स्युं बोलै रे।
लूला पंगुला सूगटा, त्यां सुं चित्त अमोलै रे॥ स०॥ १५॥
पिण ते कामणगारडा, कामण कीधा केई रे।
त्यां सुं मनडो भेदीयो, जाणो मनमां थेई रे॥ स०॥ १६॥
मैं पिण कामण सीखस्यां, करस्यां कोड उपायो रे।
गच्छपति राय नै वांदस्यां, सेवस्यां अहनिस पायो रे॥ स०॥ १७॥
छात्रा धर्मसुरिंदना, मात गुमानां जाया रे।
हरचंद कुल में केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे॥ स०॥ १८॥
संवत **अठारै सतसठै**, कार्तिक मास सुहाया रे।
सुदि तेरस भ्रगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे। स०॥ १९॥
पंडित मांहे शिरोमणी, **गुलालविजय** गुरुराया रे।
दीपविजयनी वीनती, लुलि लुलि लागै पाया रे। स०॥ २०॥

इतिश्री वीनती संपूर्णमगमत्। लिखितोयं॥ श्री॥ १॥

ढाल—लुंबेझुंबे वरसलो मेह—ए देसी

श्री श्री **जिनेन्द्रसुरिंद**, गावो भवियण भाव सुं हो लाल।
तारक भविजन एह, आचारज गुण डाव सुं हो लाल॥ १॥
कहितां २ नावै पार, वीर पटोधर मनोहरू हो लाल।
पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकरु हो लाल॥ २॥
राय प्रदेशी महन्त, राय पसेणी सूत्र में हो लाल।
ध्येय आचारज जाण, ध्यायो मन धर मंत्र में हो लाल।
लह्यो लह्यो भवनो पार, शास्वत सुख पाम्या घणा हो लाल।
तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल॥ ४॥
महामुनि तणा वखाण, **श्रीजी पासै** छै भला हो लाल।
दानविजय मतिवंत, पं० पद सुं जाणो सला हो लाल॥ ५॥
जाचो हीरा खाण, **विद्याविजय** ऊपनो हो लाल।
रामविजय मन जीत, सागर सुं ते नीपनो हो लाल॥ ६॥
गीतारथ गुणवंत, नायक जय पद पामीयो हो लाल।
माणक माणक दीव, केसर जय पद धामीयो हो लाल॥ ७॥

फतैविजय मन रंग, दोलत ठामें गावियो हो लाल।
पुण्यविजय परमाण, **खुसालसागर** भावियो हो लाल॥ ८॥
इत्यादिक मुनिराय, सेवै मन सुधसुं सदा हो लाल।
वंदना वारोवार, जाणेजो मुनिजन मुदा हो लाल॥ ९॥
इहां छै मुनिवर साथ, आज्ञा तुमची आदरै हो लाल।
सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिशि पादरै हो लाल॥ १०॥
पंडित मांहे प्रधान, **गुलालविजय** वंदणा करै हो लाल।
संतोषविजय मन धीर, दीपै सुख विजयै धरै हो लाल॥
राजविजय मनरंग, **नगविजय** सुभ भाण सुं हो लाल।
माणकविजय मन धार, **दलपति** वांदै जाणसुं हो लाल॥
अजीतविजय सुखकार, **ऋषभ राजेन्द्र** दोय भाव सुं हो लाल।
सिद्धविजय मन चंग, रूपक दानै नवल सुं हो लाल॥ १३॥
रतनश्री साधवी मान, ज्ञाने दौलत सुं भरी हो लाल।
श्राविका सरब सुचंग, चाहै निज मन शुभकरी हो लाल॥ १४॥
लिखुं लिखुं कागल केह, सात समुद्रनी मिस करी हो लाल।
कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण खरी हो लाल॥ १५॥
वंदणा वार हजार, मानेज्यो गच्छपति मुदा हो लाल।
इहांना संघनो जुहार, तिहां कहज्यो संघने सदा हो लाल॥ १६॥
अधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल।
मुँनि रस[६] सिद्धि[८] ने चंद्र[१], कार्त्तिक सुदि काम राजजी हो लाल॥ १७॥

—इत्यादि वर्णनं कार्यमगमत्–॥ १॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है। उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है:

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रै विच घुल रही एहनी

साहिबा सद्गुरू चरण सुहामणा, वंदो भविजन भाव हो॥ सद्गुरुराजा॥
साहिबा प्रेम अमृत रस वरसता, सिवपंथ सीझो डाव हो। स०॥ १॥
गच्छपति **विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू**॥
साहिबा मुनि गहगाटै सोभता, चंद्रज कुलना रूप हो। स०।
साहिबा बुधभंडार खुल्या रहै, रीझवै पृथवीना भूप हो। स०। ग०॥ २॥
साहिबा ठाम ठाम मंगल घणा, मोतीयां थाल भराय हो। स०।
साहिबा पूजजी वधावै घरोघरै; दिल दरियाव सराय हो। स०। ग०॥ ३॥
साहिबा वंस वधारण अभिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो। स०।
छावा धर्म सूरीसना, प्रतपो वखत प्रगट्ट हो। स०। ग०॥ ४॥
कोड दिवाली चिर जीवज्यो, प्रतपो कोड वरीस हो। स०।
जैन धर्म मंडण धुरा, गुण गण रत्न सूरीश हो। स०। ग०॥ ५॥

मेडतापुरनी वीनति; मानेज्यो महाराज हो। स०।
मरुधर देश पधारियै, देसां में सिरताज हो। स०। ग०॥ ६॥

वधाविस्युं गच्छरायने, मोतियां भरिभरि थाल हो। स०।
जलधर सहुनें सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो। स०। ग०॥ ७॥

गुलाल संतोषनी वीनति, जय जय पदना राग हो। स०।
ध्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल करै निज भाग हो। स०। ग०॥ ८॥

साचा चरणनै सेवतां,. सुख उपजै मन रंग हो। स०।
दीप कहै मन हरख सुं, देज्यो अविचल संग हो। स०। ग०॥ ९॥

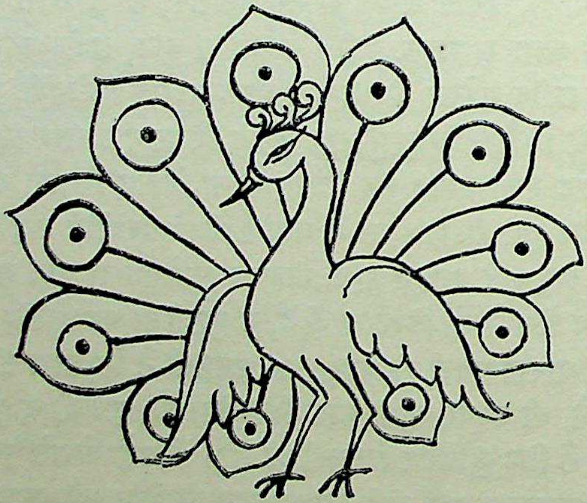
इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्री**वीरमगांव** नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध संजमरा पाळणहार, दुविध ध्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कषाय रा जीपक, पंच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती ध्रम रा धारक, इग्यारै अंग रा जाण, बारै उपांग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, च्वदै विद्या रा निधान, पनरै सीध भेद रा जाण, सोलै कला निर्मला, सतरै भेद संजम रा पालक, अठारै पापस्थानक रा निवारक, वीस थानक, इकीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विषै रा निवारक, चोईस जिणेसर रा आज्ञा रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भंडारक, आग्यादक छतीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक सिरोमणी, पुज्य पुरंदर, भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री **विजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी** सपरिवारान्...चरणकमलान् श्री **मेड़ता**थी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त संघ लिखतुं वंदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरां री कृपा कर नै भला छैजी। पूज्यश्रीजी साहबां रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेजी। पूज्य श्री जी साहबां रे आहार पाणी गंगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंघ नै तो लिखो चाहीजे, रु पुजजी रा चरणारविंद भेटण री संघ घणी उमेद राखै छे, सु श्री **फलोधी पारस**नाथजी री जात्रा सारू पधारसी नै **मेड़ता**रा संघ नै वंदावसी तिको दिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री गादी विराजीया छौ, सुश्रीजी रा गुणांरो पार नहीं, मेडता रा संघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सुं विशेष रखावसी जी औ। **मेड़ते** चोमासे पुन्यास जी **गुलालविजे** जी **संतोषविजै** जी श्रीजी री आग्या सुं रहा सुंश्री पजुसण परब नीरविगन पणै वखाणपचखाण पोसग पडकुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाड़ घणा आडंबर सुं हुवा छै नै श्रीजी रो ध्रम रो घणो आछो लागो छै। बीजो समै बहोत तरैदार वरसो वरस उतरती समै आवै छै सु लिखण में कुं आवै नहीं जी पिण आज दिण तांइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मद सुं साचवीजी गई छै। गीतारथ चौमासै रहै सु बोहोत संकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीछा हमें श्री अदीसटायक जी राखसी नें सरावगां रा घर सैर में निराट थोड़ा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपड़ा री समै छै सु तो आगेइ आप जाणै छै नै हमै विशेष संमे छै सु लिखणै जुं नहीं। चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समै नहीं जिण रो विचार छै। बीजी पाटीये वखाण श्री जंबुदीपपनती वचै छै सेजाय श्री **गीनाता** सुत्ररी हुवै छै। वखाण सजाय तो नित हुवां जाय छै। गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणी आवै छै। गच्छ रो फुटरो दीखावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सींघ रा कागद सुं जाणसी। आप लीखो **मेडतै** में रहै तो रणै देजो मती सु **मेडता** में विना आग्या किसै लेखै रहैं नै किसै लेखै राखां। अठैतो श्री जी री

आग्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तों आपने इ चाइजै मोटो खेत्र तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हलको खेत्र नहीं लिखणो सुं आप विचारै सु खरी। सिंघ रै भीवै तो सला बैठे जीण नै सैर लिखो, सला बैठे जिण नै छोटो गांव लिखो श्रीजी रा जती छै, सींघ रै इण वेदी में कांई परोजन नहीं। सिंघ रै तो श्रीजी रै आग्या परवाण छ नै श्रीजी लिखै मारी आज्ञा सींघ थकी चालसी सुतो दुरस पिण श्रीजी पटो चोमासा रैटाणै नैड़ा दिनां में मेलो नै पछै पटो मारग में देखाय राखै सु आदेसी अलगी दूर सुं आवै सुं कद समाचार पूंगे नै कद आदरा पैली आवै सु मरजाद तो राखणी आपरै ही ज हाथ बात छै सु विचार लेसी। वाहड़ता कागद क्रीपा करनै दीरावसी, देव दरसण अवसरै सींघनै याद करावसी। सं० १८६७ रा मिगसर सुदि ५ दीं को। **सिवचंद** रा छै सींघ रे कहासुं लिखो छै।

अंतमें अब्मुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञाप्तिपत्र पूर्ण किया गया हैं।

नित्य विनय मणि जीवन जैन लायब्रेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके "विक्रमोर्वशीय" नाटक(ई० लगमग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि शूद्रक विरचित "मुद्राराक्षस" नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैवागम तथा चर्यापदोंमें अपभ्रंशकी बिखरी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पांचवी शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह संस्कृत और प्राकृतकी भांति अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अभिधान करते हैं[1]। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कथाएं लिखी जाती थीं[2] जो स्वाभाविक भी है। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमें अपभ्रंशमें इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमें ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ) ने "स्वयम्भूछन्द" तथा "रिट्ठणेमिचरिउ"में गोविन्द, चतुर्मुख, महट्ट, सिद्धप्रभ आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखके द्वारा लिखित पउमचरिउ, रिट्ठणेमीचरिउ और पंचमीकहाका उल्लेख मिलता है पर रचनाएं अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकीं[3]। इन उल्लेखोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

---

[1] शब्दार्थौ सहितौ काव्यं गद्यं पद्यञ्च तद्द्विधा।
संस्कृतं प्राकृतं चान्यदपभ्रंश इति त्रिधा॥ काव्यालंकार, १,१६

[2] न वक्त्रापरवक्त्राभ्यां युक्ता नोच्छ्वासवत्यपि।
संस्कृतं संस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशभाक्तथा॥ वही, १,२८

[3] जैन ग्रंथ प्रशस्ति संग्रह, पृ० ३६।

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पद्यबद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहां तक कि श्रुतकीर्ति विरचित "योगशास्त्र" और वैद्यक ग्रन्थ "जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला" पद्यबद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसूरिकृत "कुवलयमाला-कथा" (वि० सं० ८३५) और दामोदर रचित "उक्तिव्यक्तिप्रकरण"(११-१२वीं शताब्दी)में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत "उक्तिरत्नाकर"में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं[1]। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रं भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश-साहित्यकी तालिका[2] इस प्रकार है—

अम्बदेव सूरि	समरारास (रचना सं० १३७१)-प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशरासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना सं० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना सं० १११९)-प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	णेमिणाथचरिउ (र० सं० १२४४), छक्कम्मोवएस-(र० सं० १२४७), पुरंदरविहाणकहा (र० स० १२७५), महावीरचरिउ, जसहरचरिउ, झाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरमुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरिउ (र० सं० १४७९)
आसिग	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
ऋषभदास	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरिउ (११ वीं शताब्दी)-प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अणंतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपंचमी, चंदायण, चंदणछट्ठी, णरयउतारी दुद्धारस, णिद्दुहसत्तमी, मउडसत्तमी, पुप्फंजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहलक्खणवय, लद्धविहाण, सोलहकारणवयविहि, सुयंधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंधि (र० सं० १६०६)
जयमित्रहल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जल्हिग	अनुप्रेक्षारास

---

[1] जइ जइ जस्सु जहिं, चिव पफुरइ अज्जवसाउ।
तइ तइ तस्सु तहिं, चिव तारिसु होइ पहाउ ॥ तंत्रसार (अभिनवगुप्त), ४,१

[2] यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि 'जिनरत्नकोश'-(खण्ड १)में इस सूचीमें अनुल्लिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश-ग्रन्थोंके नामसे उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अप्राप्य होनेसे या प्राकृत भाषामें लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि	उपदेशरसायनरास (सं० ११३२–१२१०), चर्चरी रास।
जिनपद्मसूरि	स्थूलभद्रफाग (सं० १३९० के लगभग)
जिनप्रभसूरि	अनाथसन्धि, अन्तरंगरास, अन्तरंगविवाह।
जिनप्रभसूरि	आत्मसम्बोध कुलक, मोहराजविजय, सावयविहि, जिनजन्ममह, नेमिनाथरास।
जिनप्रभसूरि	वज्रसामिचरिउ (सं० १३१६)
जिनभद्र	सुभाषितकुलक
जिनवरदेव	बुद्धिरसायण
छत्रसेन	रुक्मिणीविधान
कवि ठकुरसी	मेघमालाकथा (र० सं० १५८०)
कवि ठाकुर	सांतिणाहचरिउ (र० सं० १६५२), महापुराण कलिका (र० सं० १६५०)
तेजपाल	संभवणाहचरिउ (प्रतिलिपि सं० १५८३), वरांगचरिउ–(र० सं० १५०७), पारसणाहपुराणु (१६ वीं शताब्दी)।
पं० दर्शन विजय	विजयतिलकसूरिरास (सं० १६७९)–प्रकाशित
दामोदर	णेमिणाहचरिउ (र० सं० १२८७)
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)	सिरिपालचरिउ, णेमिणाहचरिउ, चंदप्पहचरिउ।
देवचन्द	पासणाहचरिउ (लिपि सं० १४९४)
देवदत्त	वरांगचरित, शान्तिनाथपुराण, अंबादेवीरास–(अनुपलब्ध)
देवसेन	सावयधम्मदोहा–प्रकाशित।
कवि देवदत्त	पासणाहचरिउ (र० सं० १२७५)
देवनन्दी	रोहणीवयकहा
देवसूरि	उपदेशकुलक
देवसेनगणि	सुलोयणाचरिउ
देल्हण	गयसुकुमालरास (वि० सं० १३०० के लगभग)
धनपाल	भविसयत्तकहा (र० सं० १३९३)
धनपाल	बाहुबलिचरिउ (र० सं० १४५४)
धर्मसूरि	जम्बूसामिरास (र० सं० १२६६)
धवल कवि	हरिवंसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
धाहिल	पउमसिरिचरिउ (१० वीं शताब्दी के लगभग)–प्रकाशित
नयनन्दी	सुदंसणचरिउ, सयलविहिविहाणकव्व (र० सं० ११०० के लगभग)
नरसेन	सिद्धचक्ककहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
नेमचन्द	रविवउकहा, अणंतवयकहा
पद्मकीर्ति	पासणाहचरिउ (वि० सं० ९९९)
पुष्पदन्त	महापुराण (वि० सं० १०१६–१०२२), नागकुमारचरित, यशोधरचरित–प्रकाशित।
पूर्णभद्रमुनि	सुकुमालचरिउ
प्रज्ञातिलक	कच्छूलिरास (वि० सं० १३६३)

CC-0. Agamnigam Digital Preseyation Foundation, Chandigarh

बालचन्द्रमुनि	निरयदुहसत्तमीकहा, रविवउकहा, णरयउतारी, दुद्धारसकहा।
बूचिराज (वल्ह)	मयणजुज्झ (वि० सं० १५८९)
ब्र० उंदू	चैतिरासा
ब्रह्म साधारण	कोकिलापंचमीकहा, मुकुटसत्तमीकथा, दुधारसीकथा, आदित्यवार, तीनचउबीसी, पुष्पांजलि, निर्दुःखसत्तमी, निर्झरपंचमीकथा।
भगवतीदास	मिगांकलेहाचरिउ (वि० सं० १७००), मउदसत्तमीकहा, सुयंधदहमी-कहा।
महणसिंह	त्रिंशत्‌जिनचउबीसी
महीचन्द्र	शान्तिनाथपुराण (र० सं० १५८७)
महीराज	नलदवदंतीरास (सं० १५३९)
महेश्वरसूरि	संजममंजरी तथा आ० हेमचन्द्रसूरिकृत “संजममंजरी” की स्वोपज्ञ विवृति एवं टीका[1]
माणिक्कचंद	सत्तवसणकहा (र० सं० १६३४)
माणिक्कराज कवि	अमरसेनचरिउ (वि० सं० १५७७), णायकुमारचरिउ (सं० १५७६)
मुनि कुमुदचंद	नेमिनाथरास
मुनि चारितसेन	समाधिरास
मुनि यशःकीर्ति	जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आयुर्वेद)
यशःकीर्ति	चंदप्पहचरिउ (१२–१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यशःकीर्ति	पाण्डवपुराण (र० स० १४९७), हरिवंसपुराण (र० सं० १५००) जिनरत्तिविहाणकहा, रविवउकहा।
योगीन्द्रदेव	परमप्पयासु, जोयसार।
पं० रइधू	पउमचरिउ, हरिवंसपुराण, आदिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण, सम्मत्तगुणनिधान, मेहेसरचरिउ, जीवंधरचरिउ, जसहरचरिउ, पुण्णासव-कहाकोस, धनकुमारचरिउ, सुकोसलचरिउ, सम्महजिनचरिउ, सिद्ध-चक्कवयविहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसम्बोहकव्व, अणथमीकहा, सम्मत्तकउमुदी, करकण्डु-सुदंसणचरिउ (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, षोडशकारणजयमाला, सम्यक्त्वभावना सोहंथुदि (अनेकान्त में प्रकाशित)।
रल्ह कवि	जिनदत्तचउपाई (र० सं० १३५३)
रल्हण	प्रद्युम्नकथा
राजशेखरसूरि	नेमिनाथफाग (सं० १४०५ के लगभग)
रामसिंह मुनि	पाहुडदोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभसूरि	अंतरंगसंधि (वि० सं० १३६२)

---

[1] अन्य टीका-ग्रन्थोंके रूपोंमें अपभ्रंश भाषामें लिखित देवेन्द्रसूरिकृत “उत्तराध्ययनसूत्र वृत्ति”, रत्नप्रभसूरिकृत “उपदेशमाग दोधरी वृत्ति”, मूलशुद्धप्रकरण वृत्ति, आख्यातमणिकोष वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति उल्लेखनीय हैं। ‘संजममंजरी’की टीका बृहत् हैं। पुस्तकाकार लगभग तीनसौ पृष्ठोंकी है, जो अभीतक अप्रकाशित है। लेखक इस ग्रन्थका संस्करण तैयार कर है।

ललितकीर्ति भट्टारक	जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठजिनवरकथा, दशलक्षणीकथा, धनकलशकथा, कंजिकाव्रतकथा, कर्मनिर्जराचतुर्दशी कथा।
लाखू (लक्ष्मण)	जिणदत्तकहा (र० सं० १२७५), अणुवयरयणपईव (वि० सं० १३१३), चंदणछट्ठीकहा।
लक्ष्मण	णेमिणाहचरिउ (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
लखमीचंद	दोहाणुप्रेक्षारास
वज्रसेनसूरि	भरतेश्वर-बाहुबलिघोररास
वरदत्त	वज्रस्वामीचरित्र
वर्द्धमानसूरि	वीरजिनपारणक
विजयसिंह	अजितनाथपुराण (वि० सं० १५०५)
विजयसेनसूरि	रेवंतगिरिरास (वि० सं० १२८७),–प्रकाशित
विद्यापति	कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)–प्रकाशित
विनयचंद	चूनडीरास, निज्झरपंचमीविहाणकहा, कल्याणकरास, दुद्धारस कहा।
विनयचन्द्रसूरि	नेमिनाथ चउपई (वि० सं० १२५७)
विनयप्रभ	गौतमस्वामीरास (वि० सं० १४१२)
विमलकीर्ति	सोखवइविहाणकहा, सुयंधदसमीकहा, चंदायणवउकहा।
वीर कवि	जम्बूसामिचरिउ (र० सं० १०७६)
वीर कवि	णाणसार की पाथडी
विबुध श्रीधर	पासपुराण (र० सं० ११८९), वड्ढमाणचरिउ (र० सं० ११९०), चंदप्पहचरिउ (अनुपलब्ध)
शालिभद्रसूरि	पंचपण्डवचरितरास (वि० सं० १४१०)
शालिभद्रसूरि	भरतेश्वरबाहुबलिरास (वि० सं० १२४१), बुद्धिरास,–प्रकाशित
शुभकीर्ति	संतिणाहचरिउ
श्रीचंद	कहाकोसु, रयणकरण्डसावयायार (र० सं० ११२०)
श्रीचंद	चंदप्पहचरिउ (वि० सं० १७९३)
श्रीधर	सुकुमालचरिउ (र० स० १२०८)
श्रीवर	भविसयत्तकहा (र० सं० १२३०)
श्रीभूषण	वसुधीरचरिय (?)
श्रुतकीर्ति	हरिवंसपुराण (वि० सं० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशसार, धर्मपरीक्षा, योगसार (१६ वीं शताब्दी)।
सहणपाल	सम्यक्त्वकौमुदी
कवि सारमूर्ति	जिनपद्मसूरि पट्टाभिषेकरास (१७ वी शताब्दी के लगभग)।
सागरदत्तसूरि	जम्बूसामिचरिउ (वि० स० १०६०)
साधारण सिद्धसेन	विलासवईकहा (र० सं० ११२३)
सिद्ध–सिंह कवि	पज्जुण्णचरिउ (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
सुप्रभाचार्य	सुप्पयदोहा (वैराग्यसार)
सुमतिगणि	नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)
सोमप्रभसूरि	कुमारपाल प्रतिबोध (वि० सं० १२४१)–प्रकाशित

स्वयंभू, त्रिभुवन स्वयंभू	पउमचरिउ, हरिवंसपुराण, स्वयम्भूछन्द, पंचमीकहा, स्वयम्भू व्याकरण (अनुपलब्ध)।
हरिचंद	अणत्थमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।
हरिदेव	मयणपराजयचरिउ (१५ वीं शताब्दी के लगभग)
हरिभद्रसूरि	सनत्कुमारचरित (वि० सं० १२१६) प्रकाशित-रिट्ठणेमिचरिउ
हरिभद्र	णेमिकुमारचरिउ–प्रकाशित
हरिषेण	धम्मपरिक्खा (वि० सं० १०४४)
हरिसिंह साधु	सम्यक्त्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकान्त, ११, २)
हेमचन्द्रसूरि	सिद्धहेमशब्दानुशासन, देशीनाममाला (१३ वीं शताब्दी)–प्रकाशित
हेमचन्द्र ब्रह्म	श्रुतस्कन्ध

इनके अतिरिक्त पाटनके भण्डारमें जिनप्रभसूरिके नामसे मृगापुत्र कुलक, सुभाषित कुलक, विवेक कुलक, धर्माधर्म विचार कुलक, मल्लिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, श्रावकविधि, अन्तरंगविवाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वासल्य कुलक, वज्रस्वामीचरित्र (वि० सं० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० सं० १३२८), अंतरंगसंधि, अनाथसंधि, मदनरेखासंधि, जीवानुशास्तिसंधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० सं० १२९७), गौतमचरित्र कुलक, जिनागमवचनस्तवन, भावना कुलक, भावनासार, युगादिजिनचरित्र कुलक, मुनिसुव्रतस्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ–मुनिसुव्रत–जिनजन्माभिषेक तथा जिनजन्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाएं मिलती हैं। इसी प्रकार आ० जिनदत्तसूरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुलक, अवस्था कुलक, चर्चरी, आ० जिनवल्लभसूरिकी स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंशमें ऐसी अनेक छोटी-बडी रचनाएं रास, सन्धि, कुलक, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकोंके संबंधमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुबलपाथड़ी, वसन्तविलास फाग (सं० १४००–१४२५), जिनचंदसूरि फाग (सं० १३४१के लगभग), आबूरास (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिभद्रमातृका, संवेगमातृका, जम्बूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगपुत्र महर्षिचरित्र, चतुरंगसन्धि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, कथाएं, स्तुतिस्तवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश-साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता हैं। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहीं हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाएं मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका वाङ्मय अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन-जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनों ही दृष्टियोंसे आज इस साहित्यका विशेष महत्व बढ़ गया है। परंतु जब तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावभरी उज्ज्वल रेखाओंमें इसका यथार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और तभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिस प्रकार प्रारंभसे ही जिनवाणी(अर्हद्वचन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्यके भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र संबंधी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बड़ी महत्ता इसलिए दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातनं पुराणं स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्त्ती, बलदेव, वासुदेव व प्रतिवासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग है—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें षड्द्रव्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्यकी परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं:

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलको दिखानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्काय होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरितात्मक वस्तुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोंकी प्रायः जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन संबंधी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों संज्ञाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो कृतियाँ रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही है, यदि उनमें त्रेसठ महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहें। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काल्पनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ हैं। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काल्पनिक पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी संज्ञा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिनसेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखसे ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगंबरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोंका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन-उपलब्ध थे। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आदिस्रोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके लुप्त हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवायांग, ज्ञाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, त्रिलोकप्रज्ञप्ति तथा आवश्यक–निर्युक्ति,–चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और वसुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विमलसूरिका हरिवंसचरिय, कवि परमेष्ठिका वागर्थसंगह-पुराण तथा चतुर्मुखके पउमचरिउ और हरिवंसपुराणु उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिपात करें तो मालूम होगा कि ये रचनाएँ विक्रमकी छठीं शताब्दीसे लगाकर १८ वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोंका पुरानामें पुराना साहित्य प्राकृत भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोंकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अग्रणी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुयी भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव बढ़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उसके पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकडा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इस प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल छठीं शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं–तेरहवीं, तेरहवींसे सत्तरहवीं और सोलहवीं शतीका रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठीं शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणोंकी रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएं बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वको भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस–भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृश्योंका वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं: प्रारंभमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकरोंके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् संबंधित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षित तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इसके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वभवोंका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वभवकी कथाओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयांश तो कभी आधेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-प्रवृत्ति और असत्कर्म-निवृत्ति, संयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रबलता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर मुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थंकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्भ, जन्म, अतिशय, क्रीडा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिषह, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा लालित्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसूरि (५३० वि. सं०) की पउमचरियं (पद्मचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि-रामायण-

से भिन्न है। संस्कृत रामायणसे इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था? इस दृष्टिसे देखे तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतावलम्बियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमें वानरों और राक्षसोंको पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिकूल था क्योंकि वे मनुष्य जातियाँ ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-संबंधी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिको मिली जो वाल्मीकि-रामयणमें उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गाथाबद्ध हैं तथा ११८ उद्देशोंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अलंकारोंके प्रयोग तथा रसभावात्मक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैसी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसंबंधी है जो रविषेणाचार्य(७३५ वि० सं०)का पद्मचरित है। इसमें १२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पउमचरियकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(सोलहवीं शती)का रामदेवपुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पद्मपुराण १६५२ वि० सं०में रचा गया था। भट्टारक सोमसेनके रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराणकारोंमें भ० धर्मकीर्त्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्त्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पउमचरिउ है जो स्वयंभूदेव(८९७–९७७ वि० सं०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नब्बे संधियोंमें विभक्त है। कथा रविषेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रइधू(१५वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पद्मपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत संबंधी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्यमें होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुवलयमालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वासुदेव कृष्ण, बलदेव, जरासिन्धु तथा कौरव–पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनकृत (८४० वि० सं०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नम्बर आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी संभावित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्त्ति(१४५०–१५१० वि० सं०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७५की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित्र १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० सं०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी(१६६० वि० सं०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका गद्यमें रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, कवि रामचन्द्र (सं० १५६०से पूर्व) और भ० धर्मकीर्त्ति (सं० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र संबंधी जयानन्द, विजयगणी, शुभवर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रयिचताओंमें भ० शुभचन्द्र (सं० १६१८), श्रीभूषण (सं० १६५७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संबंधी अपभ्रंशकी प्रथम कृति स्वयंभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिट्ठणेमिचरिउ है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ संधिवाला ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ संधियोंमें काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यशःकीर्त्ति और श्रुतकीर्त्तिकीप्राप्त है। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ संधियोंमें विभक्त हैं। कवि रइधूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी बारी आती है, जिनमें त्रिषष्टि-शलाका पुरुषों अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरूआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शीलांकाचार्य(९२५ वि० सं०)का चउपन्नमहापुरिसचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नौ प्रतिवासुदेवोंको शलाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायांगसे भी सूचित है। यह गद्य–प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शूर्पणखाके नाम तथा स्वर्णमृगसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२–१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शलाका पुरुषोंका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आम्रसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस संबंधमें महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पउमचरियसे भिन्न है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्त्ती तथा उत्तरपुराणमें शेष शलाका पुरुषोंके चरित्र वणित हैं। आचार्य मल्लिषेणने ११०४ वि० सं०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके भ० सकलकीर्त्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिषष्टि-शलाका-पुरुष-चरित १० पर्वोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट–पर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२वि० सं०)के त्रिषष्टि-स्मृति-शास्त्रमें शलाका पुरुषोंका संक्षिप्त वर्णन है। त्रिषष्टि-शलाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्त्ति-(१९वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पदंतके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(सं० १०८०)की टीका उपलब्ध हैं। पुराणसारसंग्रह दामनन्दिकी रचना है जिसमें संक्षेपमें शलाका पुरुषोंका वर्णन है। वैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्तिके पुराणसार गद्यात्मक रुपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिजिनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमल्लाभ्युदय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (सं० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुंगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शांतिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इसीको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पदंतका (१०२२ वि० सं०) तिसट्ठि-महापुरिस-गुणलंकारु है। इसमें प्रथम ३७ संधियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ सन्धियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कविकी असाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणोंके पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरोंके जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीसे १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रहीं। १२वीं और १३वीं शती ऐसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, वैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रेणिमें नेमि और पार्श्वजिन संबंधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी संख्या उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अभयदेवके शिष्य वर्धमानसूरि (११६०वि० सं०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पांच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुंगका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें निबद्ध है।

अमरचन्द्र(१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकाव्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र संबंधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० सं० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्त्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्त्ति (१७वीं शती), शान्तिदास, धर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमल्लने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। ललितकीर्त्तिका आदिपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र वाग्भटने काव्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रइधू (१६वीं शताब्दी वि० सं०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघेश्वर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर संबंधी अजितनाथपुराण बुधराघवके शिष्य अरुणमणि(१७१६ वि० सं०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें सं० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर संभवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसूरिने सं० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ(१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें ९६२१ ग्रंथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठें तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसूरिने १२५४ वि० सं० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मनाभपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मनाभपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसूरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर संबंधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणगणि(११८८ वि० सं०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसूरि (११३८ वि० स०), यशोदेव (सं० ११७८), चंद्रसूरिके शिष्य हरिभद्र (१२२३) तथा जिनवर्धनसूरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यशःकीर्तिकी (१५वीं १६वीं शती) ११ संधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र(सं० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानंद (सं० १३०२), शुभचन्द्र (१६वीं १७वीं शती) तथा पंडिताचार्य और दामोदर कवि(सं० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अन्धसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना पं० शिवाभिरामकी भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुष्पदन्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताढ्यकृत गाथालक्षणके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर शीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त हैं।

ग्यारहवें जिन पर श्रेयांसचरित जिनदेवके शिष्य हरिभद्रने सं. ११७२में तथा अजितसिंहसूरिके शिष्य देवभद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। संस्कृतमें मानतुंग(सं० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयांसपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपूज्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा संस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(सं० १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। संस्कृतमें ज्ञानसागरने खंभातमें सं० १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पांच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहंसगणिने सं० १५७८में संस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिन्होंने सं० १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मनाथ पर प्राकृतरचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट संस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मशर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शतीकी रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालवध, गउडवहो और नैषधीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (सं० १२१६) और सकलकीर्त्ति(१५वीं शती)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिंनाथके जीवन संबंधी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पहली कृति देवचन्द्रसूरि(सं० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना सं० १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रंशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें सं० १५८७में संतिणाहचरिउ रचा था। संस्कृतमें असग(११वीं शती)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(सं० १३०७)का शान्तिनाथ-चरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (सं० १३२२) देवचन्द्रसूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शती) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्त्ति (१५वीं शती) तथा श्रीभूषण(सं० १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। कनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गद्यमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (सं० १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, वत्सराज, शान्तिकीर्त्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैषधचरितके पादोंके आधारसे शांतिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुन्थुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसूरि(१३वीं शती)का नाम आता है जिन्होंने अपनी रचना संस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित भंडारमें ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अरनाथ पर प्राकृत और संस्कृतमें रचनाएँ की गयी थी परंतु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उन्नीसवें जिन मल्लिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसूरि(सं० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें ९००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रंथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रंथाग्र प्रमाण उपलब्ध हैं। अपभ्रंशमें जिनप्रभसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमिश्रहलका भी मल्लिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका मल्लिनाथ चरित ४२५० ग्रंथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्त्ति (१५वीं शती) भी मल्लिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी संस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ ग्रन्थाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रंथाग्र प्रमाण हैं। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्हद्दासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्त्ति तथा हरिषेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबंधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रभसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रन्थाग्र प्रमाण ६ अध्यायोंमें विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मलधारी हेमचन्द्र(१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नंबर सूराचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्भट-(१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रभसूरिकी २१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिराज (सं०-१४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त(सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। संगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूर्ति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरिषेण और मंगरसकी भी कृतियां मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिणाहचरिउ (सं० १२१६) ८०३२ ग्रन्थाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्वकी है तथा वह १३ कडवक प्रमाण ४ संधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवभद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य-पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रन्थाग्र प्रमाण ५ उद्देशोंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशभवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वाभ्युदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्योंका समावेश किया गया है। वादिराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्दसूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द(सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२ में ६४०० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (सं० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमविजयने सं० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(सं० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण सं० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रंथाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी सं० ९९२की १८ संधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की सं० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ संधि प्रमाण है जो १५वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रइधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (सं० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० सं० ११४१) है जिनका ग्रंथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रभसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नंबर असग(११वींशती)के सन्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (सं० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रइधूका सम्मइणाहचरिउ १० संधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ संधिवाला वड्ढमाणकव्वु मिलता है। नरसेनकी वड्ढमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना सं० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्तत्कालीन जो चक्रवर्त्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती है उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमारचरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण सं० १२१४की रचना है। चक्रवर्त्ती सुभौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (सं० १६८३) तथा पं० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरिषेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रिपुराण ब्र० कामराजकी सं० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रिचरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण–श्रमणी, श्रावक–श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन संबंधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी संज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगडदत्त-पुराण, कुबेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहां पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहां पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण-साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-भंडारोंमें बहुत-सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

को इनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपमें ही लुप्त न हो जाय जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है।

संदर्भ ग्रन्थ सूचि

१ आदिपुराण, जिनसेनाचार्य।

२ जिनरत्नकोश, प्रो० ह० दा० वेलणकर, पूना।

३ जैन-ग्रन्थ-प्रशस्ति-संग्रह, प्रथम भाग, श्री·जु० कि० मुख्तार, दिल्ली।

४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बनारस।

५ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, डा० हीरालाल जैन, भोपाळ।

६ राजस्थानके जैन शास्त्रभण्डारोंकी ग्रन्थसूचि, भाग १–४, जयपुर।

पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बढ़ापुर नामक कसबा है। वहांसे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विशालकाय भग्न प्रतिमा बढ़ापुर गांवसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके संबंधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। श्रावस्तीके शासक सुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका संबंध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष यहां मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहां अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि रुहेलोंके समयमें या उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे वह बीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जंगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहां 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहां पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बलुए सफेद पत्थरकी बनी है और उँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलांकित चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रभामंडल उत्फुल्ल कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके सिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुँघराले बाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय हैं। छत्रोंके अगल-बगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माला लिये हुए दो विद्याधर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौरी-वाहक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफी अलंकृत है। उसके बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया हैं। चक्रके ऊपर कीर्तिमुखका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनके देवता कुबेर दिखाये गये हैं ओर दूसरी और गोदमें बच्चा लिये देवी अंबिका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पंक्तिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—**श्री विरद्धमन समिदेवः। स्म १०६७ राणलसुत्त भरथ प्रतिमा प्रठपि।** (अर्थात् संवत् १०६७में राणलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखकी भाषा शुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अंश 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम संवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। जान पड़ता है कि वहां एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका सर्वेक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आंशिक सफाई हुई है उसमें अनेक बेल-बूटेदार ईंटें, पत्थरके कलापूर्ण खंभे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर बेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर संगीतमें संलग्न स्त्री-पुरुषोंकी मूर्तिया उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यका परिचय नीचे दिया जाता है—

सं० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खड्गासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खड्गासनमें दो खम्भोंके बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

सं० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहांसे भगवान् महावीरजीकी बड़ी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलंकरण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मंगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका त्रिभंगी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दायें कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियाँ तथा अलंकरण बने हैं तथा दूसरी ओर भावपूर्ण मुद्रामें एक युवती नृत्य कर रही है। उसके अगल-बगल मृदंग और मंजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेषभूषा बड़े कलापूर्ण ढंगसे दिखाई गई है।

सं० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार-स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर खड़ी हुई गंगा दिखाई गई हैं। उनके अगल-बगल दो परिचारिकाएँ त्रिभंगी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियां ग्रैवेयक, स्तनहार, किंकिणि सहित मेखला नथा अन्य अलंकरण धारण किये हुए हैं। खंभेके ऊपर पत्रावलीका अंकन दिखाया गया है।

सं० ५—**यमुना सहित द्वार-स्तम्भ**—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने वाहन कच्छप पर आरूढ़ यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता हैं कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार–खंभोंके ऊपर गंगा–यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी रुपा गंगा–यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है :

"मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविषाताम्।" (कुमारसंभव ७,४२)

(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चँवर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—**द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ**—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा दंड लिये द्वारपाल खडा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जूड़ा दर्शनीय है। इसका ढंग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चंदेल कलामें मिलता है। इस खंभेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलंकरण दिखाया गया है।

सं० ७—**द्वार-स्तम्भका निचला भाग**—इस खंभेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त ढंगका एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—**भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति**—यह मूर्ति बढ़ापुर गांव से आई थी। यह तारसनाथ किलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुंह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विशाल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें सिंहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐंड़दार कुण्डलियां दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका घटाटोप है। अगल-बगल नाग और नागिनकी मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर-युग्मकी प्रतिमाएं हैं। चरण–चौकीके ऊपर दो अलंकृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर–उधर पहुंच गए हैं। मुझे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तियां देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहां सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंको सुरक्षित रखना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।

ENGLISH SECTION

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṁkhya-Yoga Theories of Pariṇāma

INDUKALA H. JHAVERI

THE concept of *Pariṇāma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Ṛgveda. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Pariṇāmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāṁkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṁkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Vipariṇāma,* in their doctrine of *Pariṇāma,* i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities *(vipariṇamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram).*

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Pariṇāma* nature of reality into *utpāda, vyaya* and *dhrauvya.* Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Pariṇāma* as *'avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-nivṛttau dharmāntarotpattiḥ'.* These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Pariṇāma* into *Dharma-Pariṇāma, Lakṣaṇa-*

Pariṇāma and *Avasthā-Pariṇāma.*[1] The Jaina has not analysed *Pariṇāma* in this way. Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guṇa-Paryāya.* Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manuṣyatva*, in the case of *Jīva*) and *Guṇa-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jīva*) of the Jaina represents *Dharma-Pariṇāma* or change of aspect. When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Lakṣaṇa-Pariṇāma.* The oldness and newness or *tīvratā-mandatā* in the case of *Jīva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guṇa-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Pariṇāma.* This *Avasthā-Pariṇāma,* it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time. There cannot be such *Avasthā-Pariṇāma* in the *Artha-Paryāya*[2] as it is momentary.

Both the Sāṁkhya and the Jaina understand *Pariṇāma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandātmaka-Pariṇāma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda.* Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā,* viz., *pariṇāmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā.* In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jīva* and *Pudgala,* as each *Jīva* and *Pudgala,* that is atom, is limited and, therefore, capable of movement. In *Dharma, Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda.* In the Sāṁkhya, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading. It becomes possible in the different products of *Prakṛti,* from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti.*

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the Sāṁkhya, viz., that it has to be visualized without *Ākāśa.* Vijñānabhikṣu[3] felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa.* But this interpretation is not vouchsafed by the older Sāṁkhya texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā.* So we must understand

---

[1] See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 15.

[2] When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya.* If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc., these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man.

[3] *Sāṁkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāṁkhya-sūtra*, II. 12. '*Nityau yau dikkālau tau ākāśa-prakṛti-bhūtau prakṛter guṇa-viśeṣau eva.*'

Parispanda in Sāṁkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an underived entity.

The Sāṁkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāṁkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Pariṇāmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Guṇas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*.[4] The second view is similar to that of the Sāṁkhya.

Next, the Sāṁkhya-Yoga view of the regulation of *Pariṇāma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)[5] finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Pariṇāma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*kṣetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: *'Yathā ghaṭo dravyataḥ pārthivatvena utpadyate na jalatvena. Deśataḥ ihatyatvena na pāṭaliputrakatvena. Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām. Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādinā)'*—pp. 180-182.

---

[4] *'Kālaś ca iti eke'*—*Tattvārtha-sūtra*, V. 38.

[5] In the Sāṁkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *guṇas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvaṁ sarvātmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *guṇas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *guṇas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season; so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer.'—*Tattvavaiśāradī* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

'Sarvaṁ sarvātmakam iti. Deśa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivyaktir iti.'—*Vyāsa-bhaṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pāṭaliputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Pariṇāma* and not the *Alpa-Pariṇāma* (or it comes to have the qualities of redness, etc.).'

The causal theory of the Sāṁkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Pariṇāma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Pariṇāma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāṁkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of *'Ekāntism'*, the Jaina as an *'Anekāntist'* brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāṁkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhivyakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kārakas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Aṣṭasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāṁkhya even though he does not profess it, and that the Sāṁkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics.[6]

The differences in the application of the theory of *Pariṇāma* between the Sāṁkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāṁkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cetana*), and 'Non-sentience' (*Jaḍa*) and the second way is to view reality as *Pariṇāmi* and *Apariṇāmi* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz., Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāṁkhya and the

---

[6] *Aṣṭa-sahasrī*, p. 104.

Jaina. The latter regards the soul also as undergoing *Pariṇāma.* For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda, vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic.

Next, the Sāṁkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena. To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas.* The primary derivation is, in Sāṁkhya phraseology, called *Tattvāntara-Pariṇāma* ; while the subsequent *pariṇāma* is called *Dharma-Lakṣaṇa-Avasthā Pariṇāma.* For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Pariṇāma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities. The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas,* he assumes four underived *Ajīva* categories, viz., *Pudgala, Dharma, Adharma* and *Ākāśa.* He explains all psychic phenomena as resulting from the *Pariṇāmas* of *Jīvas,* all material phenomena from the *Pariṇāmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms ; while *Dharma, Adharma* and *Ākāśa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala.*

As just said, the essential difference between the Sāṁkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Pariṇāma* is not applied to *Puruṣas* by the Sāṁkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas.* From this difference ensue various differences of views between the Sāṁkhya and the Jaina.

The denial of *Pariṇāma* in the *Puruṣas* has made it highly difficult for the Sāṁkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena. In fact, *Prakṛti,* having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Puruṣas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological. This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings.

Another consequence of this assumption is that *jñāna, bhoga, bandha, mokṣa,* etc., which appear as of *Puruṣa,* become really so many transformations of *Prakṛti. Puruṣa* is never bound and, therefore, has never to be free. He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti.* Thus, in Sāṁkhya, truly speaking, *bandha* and *mokṣa,* are the transformations of *Prakṛti.*

The above difficulties do not confront the Jaina. The application of *Pariṇāma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz., *Jīva* and *Pudgala,* and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Pariṇāma,* which in the case of *Jīva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma,* makes it possible to attribute *jñāna, bhoga, bandha, mokṣa,* etc., to *Jīvas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jīvas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jīvas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Pariṇāma.*

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jīva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*pariṇāmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the Sāṁkhya, there is no such difficulty, because the *Puruṣas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *mokṣa* in the *Puruṣa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The Saṁkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.

Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMĀNA Mahāvīra started with implicit faith in *ahiṁsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratītyasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā*. This causal law determined the ontological speculations of the Buddha and his followers. Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination. The modes alone were real without any underlying unity. One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus. The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratītya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions'. Nothing is independent and self-sufficient in this view. The real is also *śūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself. The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti,* that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts. Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says :—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्ष्महे ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratītyasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views. Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses :—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥

यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवं ।
देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदतां वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*).

Thus, the *madhyamā-pratipad,* originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view.

Anekānta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning. It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation. A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes. The criterion of unity is inseparability. There can be distinction without difference. Modes are different among themselves and *distinct* from the substance, but they are not *different* from the latter. The relation between substance and modes is identity-cum-distinction. The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.

Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V. M. KULKARNI

THE *Śvetāśvatara Upaniṣad*[1] gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Puruṣa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Śvetāśvatara* Śaṅkarācārya[2] explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*[3] Aśvaghoṣa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāvavāda* :

---

[1] कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या ।
संयोग एषां न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥
—*Śvetāśvatara* I. 2, VI. 1

[2] स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः । अग्नेरौष्ण्यमिव ।

[3] अग्नेर्यथा ह्यौष्णमपां द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृतिं वदन्ति ॥
केचित्स्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव भवाभवौ च ।
स्वाभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्नः ॥

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

"...... They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*); and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort."[4]

In the *Nyāyasūtra*[5] Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples.

In the *Māṭhara-vṛtti*[6] to the *Śāṁkhya-kārikā* (v. 61), along with

---

यदिन्द्रियाणां नियतः प्रचारः प्रियाप्रियत्वं विषयेषु चैव ।
संयुज्यते यज्जरयार्तिभिश्च कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभावः ॥
अद्भिर्हुताशः शममभ्युपैति तेजांसि चापो गमयन्ति शोषम् ।
भिन्नानि भूतानि शरीरसंस्थान्यैक्यं च गत्वा जगदुद्वहन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरपृष्ठमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य भावः ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योगः स्वाभाविकं तत्कथयन्ति तज्ज्ञाः ॥
कः कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां वा ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥
—*Buddhacarita* IX. 57(b)-62

[4] Translation by E. H. Johnston, Calcutta, 1936

[5] अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।
अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्तिः । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूनां
चित्रता, ग्राव्णां श्लक्ष्णता, निर्निमित्तं चोपादानवच्च दृष्टं तथा शरीरादिसर्गोऽपीति ।
—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV. 1. 22

[6] अपरे स्वभावमाहुः । स्वभावः कारणमिति । तथा हि—
येन शुक्लीकृता हंसाः शुकाश्च हरितीकृताः ।

Īśvara and *Kāla, Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent.

In his commentary to the *Sāṁkhya-kārikā* (v. 61) Gauḍapāda[7] writes: "Others say, *Svabhāva* is cause of the world: By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?"; that is, they are so naturally . . . for *Pradhāna,* from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time) ; even *Svabhāva* merges into it ; and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause. *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause.

Thus according to Gauḍapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti.*

In the commentary[8] to *Bṛhatsaṁhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes: The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else. They (*Svabhāvavādins*) declare: "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba* ? All this comes about by *Svabhāva.*"

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghoṣa's verse cited above.

In the *Sarva-Siddhānta-Saṅgraha*[9] Śaṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus:

मयूराश्चित्रिता येन स नो वृत्तिं विधास्यति ॥

...स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थोऽस्ति यतः प्रजानामुत्पत्तिसङ्गतिः स्यात् तस्माद्यो ब्रूते स्वभावः कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vṛtti to Sk.* 61

[7] अपरे स्वभावकारणिकां ब्रुवते । केन शुक्लीकृता हंसा मयूराः केन चित्रिताः । स्वभावेनैवेति । ......कालस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीनः । तस्मात् कालो न कारणं नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारणं न प्रकृतेः कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gauḍapādabhāṣya* to *Sāṁkhyakārikā* 61

[8] अपरे अन्ये लौकायतिकाः स्वभावं जगतः कारणमाहुः । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विलयं याति । तथा च तद्वाक्यम् ।

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां च ।
माधुर्यमिक्षोः कटुतां च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

—Bhaṭṭotpala's Commentary to *Bṛhatsaṁhitā* I. 7

[9] न कल्प्यौ सुखदुःखाभ्यां धर्माधर्मौ परैरिह ।
स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽन्यन्नैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् कः प्रकूजयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasaṅgraha* II. 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary[10] to the *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāvavādins*. "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even '*Sva*' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like? What has fashioned the variegated plumage of peacocks? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only."

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Gaṇadharavāda*) Malvania quotes two verses[11] on *Svabhāvavāda* as well-known.

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

---

[10] सर्वहेतुनिराशंसं भावानां जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहुः स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीनां वैचित्र्यं कः करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रः केन निर्मितः ॥
कादाचित्कं यदत्रास्ति निःशेषं तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा चैते सुखादयः ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to
Gaṇadharavāda II, v. 1963

Note: The text reads 'मयूरचान्द्रिकादिर्वा विचित्रः'. Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white . . ." (*Gaṇadharavāda* (p. 45) : Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad). It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्रः'—which reading eminently suits the context.

[11] नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्राः केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामकः ॥
अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।
केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितिः ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to*
Gaṇadharavāda, p. 114

(by itself). By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)."

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darśana-saṅgraha*[12], which briefly puts the case of *Svabhāvavādins* thus:

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause. But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things. Thus it has been said:

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn;
By whom came this variety? From their own nature was it born."

In his commentary[13] to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agaḍadatta, v. 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda*: "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Ṣaḍdarśana-Samuccaya*[14] (st. 50), as mentioned by Hiriyanna, Guṇaratna quotes as the view of others:

"Others again say: All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis."

In the *Mahābhārata*[15] (Śānti-parvan) there are many references to the doctrine of *Svabhāva;* this passage declares how everything comes about by *Svabhāva.*

---

[12] नन्वदृष्टानिष्टौ जगद्वैचित्र्यमाकस्मिकं स्यादिति चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्तेः । तदुक्तम्—
अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।
केनेदं चित्रितं तस्मात्स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः ॥
—*Sarvadarśanasaṅgraha, Cārvākadarśanam*, p. 13
(BORI, Poona, ed. 1951)

[13] को चित्तेइ मऊरं गइं च को कुणइ रायहंसाणं ।
को कुवल्याण गंधं विणयं च कुलप्पसूयाणं ॥
—*Sukhabodhā-Laghuvṛtti to Uttarādhyayana Sūtra*
(Agaḍadatta, v. 75)

[14] अन्ये पुनराहुः—मूलतः कर्मैव नास्ति, स्वभावसिद्धः सर्वोऽप्ययं जगत्प्रपञ्च इति ।
—Guṇaratna's Commentary to *Saḍdarśanasamuccaya* (st. 50)

[15] हन्तीति मन्यते कश्चिन्न हन्तीत्यपि चापरः ।
स्वभावतस्तु नियतौ भूतानां प्रभवाप्ययौ ॥
पश्य प्रह्लाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्ततः ।
ह्रासं वृद्धिं विनाशं च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥
स्वभावादेव संदृश्या वर्तमानाः प्रवृत्तयः ।
स्वभावनिरताः सर्वाः परितुष्येन्न केनचित् ॥

The next passage[16] is from the same source describing the ultimate source of material universe. The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna[17] in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many.

The *Bhagavadgītā*[18] contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva.* It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes; and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight.

In the commentary[19] to the *Sūtrakṛtāṅga* Śīlāṅka puts forward by

---

स्वभावभाविनो भावान् सर्वानेवेह निश्चयात् ।
बुध्यमानस्य दर्पो वा मानो वा किं करिष्यति ॥
स्वभावाल्लभते प्रज्ञां शान्तिमेति स्वभावतः ।
स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपश्यसि ॥
—*Mbh, Śāntiparvan* : 25. 16 ; 179. 10-11 ; 222. 27, 35

[16] पृथिवी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चमः ।
एतद्योनीनि भूतानि तत्र का परिदेवना ॥
केचित्पुरुषकारं तु प्राहुः कर्मसु मानवाः ।
दैवमित्यपरे विप्राः स्वभावं भूतचिन्तकाः ॥
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं पराम् ।
तस्य स्तम्भो भवेद्बाल्यान्नास्ति स्तम्भोऽनुपश्यतः ॥
प्रकृतौ च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
द्वेष्टारं च न पश्यामि यो मामद्य ममायते ॥
—*Mbh, Śāntiparvan* : 224. 17 ; 232. 19 ; 222. 26, 31

[17] *Outlines of Indian Philosophy*, p. 105.

[18] ……………प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि………… ॥
……………स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥
—*Bhagavadgītā* XVIII. 59-60 ; III. 5 ; III. 33, V. 14

[19] तत्कथमेतज्जगद्वैचित्र्यं घटते ?, तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो दरिद्रोऽन्यः सुभगोऽपरो दुर्भगः सुखी दुःखी सुरूपो मन्दरूपो व्याधितो नीरोगीति, एवंप्रकारा च विचित्रता किंनिबन्धनेति ?, अत्रोच्यते, स्वभावात्, तथा हि—कुत्रचिच्छिलाशकले प्रतिमारूपं निष्पाद्यते, तच्च कुङ्कुमागरुचन्दनादिविलेपनानुभोगमनुभवति धूपाद्यामोदं च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world; the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *puṇya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe.

In his commentary[20] on *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimala thus writes about this doctrine: "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only."

In his commentary[21] to *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadṛcchā* and *Svabhāva.* He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance. *Svabhāva* he explains, after Aśvaghoṣa, as 'natural development'.

Siddhasena Divākara[22], Haribhadra and later Jaina writers hold that

---

अन्यस्मिंस्तु पाषाणखण्डे पादक्षालनादि क्रियते, न च तयोः पाषाणखण्डयोः शुभाशुभे स्तः, यदुदयात्स तादृग्विधावस्थाविशेष इत्येवं स्वभावाज्जगद्वैचित्र्यं । तथा चोक्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्वं, मयूरस्य विचित्रता ।
वर्णाश्च ताम्रचूडानां, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga,* folio 21 (a)

[20] केचित् स्वभावभावितं जगद् मन्यन्ते स्वभावनैव सर्वः संपद्यते ।

—*Jñānavimala* to *Praśnavyākaraṇa* 7, fol. 29 (cited by Basham)

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां च ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामचारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥

—Guṇaratna: *Tarkarahasyadīpikā* to *Ṣaḍdarśana-Samuccaya*, p. 13 (cited by Basham)

Note: Referring to this verse Basham writes: "Guṇaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine." It will be evident by comparing this verse with Aśvaghoṣa's (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of Aśvaghoṣa.

[21] अनभिसंधिपूर्विकार्थप्राप्तिर्यदृच्छा ।

अतर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्रं जनानां सुखदुःखजातम् ।
काकस्य तालेन यथाभिघातो न बुद्धिपूर्वोऽत्र वृथाभिमानः ॥
सत्यं पिशाचाः स्म वने वसामो भेरीं कराग्रैपि न स्पृशामः ।
यदृच्छया सिद्धयति लोकयात्रा भेरीं पिशाचाः परिताडयन्ति ॥

स्वभावः पुनर्वस्तुतः स्वत एव तथा परिणतिभावः ।
"कः कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—Abhayadeva's Commentary to *Praśnavyākaraṇa Sūtra*

[22] काले सहाव णियई पुव्वकम्म पुरिसकारणेगंता ।
मिच्छत्तं तं चेव उ समासओ हुंति सम्मत्तं ॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla, Svabhāva, Niyati, Karma, Puruṣakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes —some more important and some less important—is the right belief.

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadṛcchāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ājīvikism*.

YADṚCCHĀVĀDA AND *SVABHĀVAVĀDA*

Yadṛcchāvāda is also known as *Ahetu-Animitta-Akasmāt-vāda*. Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv. 1.22) *Bhāṣya*] give '*Kaṇṭaka-taikṣṇya*' as an illustration of *Animittavāda*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādins* in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Śvetāśvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna[23] very well brings out the distinction between these two doctrines : "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

SVABHĀVAVĀDA : A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes : ". . . Hence it appears that the *Svabhāvavādins* agreed with the *Niyati-vādins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akriyāvādins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *puruṣakāra*. It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyativādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ājīvikism*."[24] Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darśana.* It is much more allied to *Cārvākadarśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

---

[23] *Outlines of Indian Philosophy*, pp. 103–104.

[24] *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p. 226.

SVABHĀVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Gaṇadharavāda*[25] Jinabhadragaṇi more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman,* which is the cornerstone of Jaina philosophy. Śilāṇka[26], writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows:

---

[25] होज्ज सहावो वत्थुं निक्कारणया व वत्थुधम्मो वा ।
जह वत्थु णत्थि तओऽणुवलद्धीओ खपुप्फं व ॥
अच्चंतमणुवलद्धो वि अंहतओ अत्थि नत्थि किं कम्मं ।
हेऊ व तदत्थिते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥
कम्मस्स वाभि हाणं होज्ज सहावो त्ति होउ को दोसो ।
निच्चं व सो सभावो सरिसो एत्थं च को हेऊ ॥
सो मुत्तोऽमुत्तो वा जइ मुत्तो तो न सव्वहा सरिसो ।
परिणामओ पयं पिव न देहहेऊ जइ अमुत्तो ॥
उवगरणाभावाओ न य हवइ सुहम्म सो अमुत्तो वि ।
कज्जस्स मुत्तिमत्ता सुहसंवित्तादिओ चेव ॥
अहवाकारणउ च्चिय सभावओ तोवि सरिसया कत्तो ।
किमकारणओ न भवे विसरिसया किं व विच्छित्ती ॥
अहव सहावो धम्मो वत्थुस्स न सो वि सरिसओ निच्चं ।
उप्पायट्ठिइभंगा चित्ता जं वत्थुपज्जाया ॥
कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो सपोग्गलमयस्स ।
हेऊ चित्तो जगओ होइ सहावो त्ति को दोसो ॥

—*Gaṇadharavāda* vv. 1786-1793

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*). For is this different from a man or the same as he? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference. Nor (if it is) the same (as he). For, if it were, it would be a mere man.

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc. Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc., is followed, rich reward is obtained. So nothing is achieved by human effort."

In the *Nyāyamañjarī*[27] Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman*. Jayanta is well-known as a superb writer on Nyāya. This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin,* who argues: "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud." The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural.

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā.* The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective functions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhāva.*

---

[26] तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिकर्तृत्वानुपपत्तिः। यतोऽसौ स्वभावः पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा। यदि भिन्नो न
पुरुषाश्रिते सुखदुःखे कर्तुमलं तस्माद् भिन्नत्वादिति। नाप्यभिन्नः। अभेदे पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव।
—Śilāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*: folio 31 (a)
यदि पुरुषकारकृतं सुखाद्यनुभूयेत ततः सेवकवणिक्कर्षकादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिवैसदृश्यं फलप्राप्तिश्च
न भवेत्। कस्यचित्तु सेवादिव्यापाराभावेऽपि विशिष्टफलावाप्तिर्दृश्यत इति। अतो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाद्यते।
—Śilāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*: folios 30 (b) and 31 (a)

[27] ननु कमलमुकुलविकासादिवत्स्वाभाविकमेव शिशोर्मुखविकाशादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविकं नाम किमुच्यते
किमहेतुकमविज्ञातहेतुकमनियतहेतुकं वा।........
न चायस्कान्तदृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्बालकस्य कुचकलशनिमित्तोपसर्पणमिति वक्तुमुचितमनन्तरमेव
निरस्तत्वात्।
—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakaraṇa, pp. 41-42, KSS ed. 1936)

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta.* In this connection we draw the attention of the readers to Śīlāṅka's passage[28], quoted below, accepting *Svabhāvavāda.*

ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the *Pañjikā* (commentary) of Kamalaśīla who flourished in the first half of the eighth century A.D. we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv. 110-127). The three verses embodying the *Svabhāvavāda,* which are quoted by Maladhārī Hemacandra, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv. 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. Hemacandra reads *'Rājīvakaṇṭakādīnāṁ'* in place of *'Rājīvakesarādīnāṁ'*; *'Mayūracandrikādir va'* in place of *'Mayūracandrakādir vā'*—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*; the third verse although identical in thought-content differs in its expression. The verse of Hemacandra is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha* :

यथैव कण्टकादीनां तैक्ष्ण्यादिकमहेतुकम् ।
कादाचित्कतया तद्वद् दुःखादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* by Śāntarakṣita may very briefly be summarised thus :

"The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found? If all things come about by *'svabhāva'* why should they appear at particular times and particular places only? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyakṣa-pramāṇa* itself."

---

[28] तथास्ति स्वभावोऽपि कारणत्वेनाशेषस्य जगतः, स्वो भावः स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवाजीवभव्यत्वाभव्यत्वामूर्तत्वामूर्तत्वानां स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्माकाशकालादीनां च गतिस्थित्यवगाहपरत्वादिस्वरूपादानादिति, तथा चोक्तम्—कः कण्टकानामित्यादि ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*, folio 213 (b)

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K. DIXIT

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmaṇa or even the Āraṇyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upaniṣads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upaniṣadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems; for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upaniṣads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śaṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śaṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śaṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śaṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy; and the pre-Śaṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śaṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras.

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Vijñānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṁsā; (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism).[1] An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

---

[1] From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

is the followers and commentators of Diṅnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāṣika and Sautrāntika authors of the pre-Diṅnāga period. That the followers of Diṅnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacence and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

transcendentalist. Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz.

(i) by pointing out what this phenomenon is,
(ii) by pointing out what this phenomenon is not,
(iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
(iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
(v) by combining the attitudes (i) and (iv),
(vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
(vii) by combining the attitudes (iii) and (iv).

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy.

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent. Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent. An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself).

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable. This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable. As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable; he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection. In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable.[2]

---

[2] There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism.

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination; but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties; (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṁsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following :

(i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?

(ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?

(iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?

(iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first; but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows :

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever.

---

able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya). As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other.

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common.

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed. Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field. The following is how he proceeded :

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon.[3]

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume.

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions.

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another.

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities; in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be onveyed by these different modes of speech is not the same seemc fraught with confusion.

Then we come to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On this question the difference between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent. The following considerations should elucidate the point.

---

[3] Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect; on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position.

The Nyāya-Vaiśeṣika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time. But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect. The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaiśeṣika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other. Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another. Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaiśeṣika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial. For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech; but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance. It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then. On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaiśeṣika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction.

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika on the most crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika is itself rather meagre.

Vasudhārā-dhāraṇī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S. JAINI

THE *Vasudhārā-dhāraṇī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā–dhāraṇī-kalpa* is a short *dhāraṇī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below :

"Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kośāmbī in a grove called Kaṇṭaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas.* At that time there lived in Kośāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus : "May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?" Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder : "You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions".

" "Yes, Lord", said Sucandra and asked : "How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has become poor, how is he restored to health having become sick ?" Then the Lord said to Sucandra : "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty ?" To his question the householder replied : "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata. I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed. May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity. May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters."

"Thus asked, the Lord said to Sucandra : "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghoṣa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha. From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāraṇī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others. I shall also now teach that *dhāraṇī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yakṣas* or by *piśācas*, etc. Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāraṇī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess Vasudhārā and others), inspired by their devotion to the dispensation (*śāsana*) of the Buddha and the Saṁgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins."

"Then the Lord uttered the *dhāraṇī* and said: "These, O householder, are the charm-words of this *dhāraṇī*. It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas. That place where this *mahāvidyā* (powerful charm) is read becomes sacred. Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokiteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i.e., Vasudhārā) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāraṇī* should be repeated thrice. One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed. Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāraṇī*, master it and preach it to others. It will be conducive to your great merit, wealth and well-being."

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāraṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said : "I have now learnt this *dhāraṇī*, O Lord, and have grasped it well. I shall now explain it in detail to others also."

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches. Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times."

"Then the Lord addressed venerable Ānanda : "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth."

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked : "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble. He has learnt this *Vasudhārā-dhāraṇī*, has grasped it and will preach it to others also. Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāraṇī*, grasp it, recite it and preach it to others. That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men. I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramaṇas and Brāhmaṇas who will overcome this powerful charm (*Mahāvidyā*) ; such a contingency does not exist. Why is it so ? Because, O Ānanda, these *mantras* of the *Vasudhārā-dharāṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good. Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāraṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities."

"Then the venerable Ānanda asked the Lord : What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said : Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-gṛhapati-paripṛcchā*[1] or the *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks and the *bodhisattvas* and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord."

---

[1] It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra*. As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS. of which are found in Nepal. See below.

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of of the *Vasudhārā-dhāraṇī* from Munirāja Śrī Puṇyavijayajī. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāśrayas*[2] as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāraṇī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvajña, jina, arhat* and *vītarāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tīrthaṅkaras. The opening words of greeting in our three MSS., viz., (A) *oṃ namaḥ śrī jina-śāsanāya*, (B) *oṃ namaḥ śrī jināya*, and (C) *oṃ namaḥ śrī vītarāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS. which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*[3] who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upāsaka* in his worldly pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence.

---

[2] A place where the Jaina monks live.

[3] A person who is considered lower than the monk but higher than the layman.

There are, however, indications in our MSS. that the *dhāraṇī* was recited not in public places (i. e., the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*maṇḍala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS. (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhāraṇī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Caṇḍī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS. (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Puṇyavijayajī and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS. of this work from Nepal : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No. 46a) and one MS. of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No. 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī. One MS. of the *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355) agreeing with Professor Brough's No. 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No. 1400) agreeing with Brough's

No. 87 were found in the Cambridge University Library.[4] Several MSS. connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos. 355–362 and see also p. 345). There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripiṭaka*[5]. There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century.[6] Several images and *maṇḍalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found.[7] In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* utilizing the various MSS. of its different versions. The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged. As the three MSS. found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of diccovering remaining MSS. of this work in their rich *bhaṇḍāras*.

The three Ahmedabad MSS. used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are referred to as A (No. 3222), B (No. 2848), and C (No. 5730).[8] Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz., *jinaśāsanāya* (A), *jināya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS.) all three retain a common error in in their first three folios where the sequence of the text has been broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text. This must be the result of following a faulty MS. tradition. It is apparent therefore that all three MSS. have either been copied from a single original MS. yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two.

---

[4] See C. Bendall's Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS. in the University Library, Cambridge, 1883. The following MSS. may be consulted : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355), (2) *Ārya-śrī Vasudhārā nāmāṣṭottara-śatakaṁ* (No. 1356), (3) *Vasuṁdharā-devī-vrata* (No. 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No. 1400), (5) *Vasudhārā-dhāraṇī-kathā* (No. 1680 and 1690).

[5] The following may be consulted : *Ārya-vasudhārā-nāma dhāraṇī* (341–1) *Vasudhārā–sādhana* (4059–80), *Vasudhārā-dhāraṇyupasdeśa* (4061–81), *Ārya-vasudhārā-nāma Aṣṭottara-śataka* (4524/81), *Vasudhāriṇīkalpa* (5127/81) and *Vasuśrīkalpa* (5128/87). (Tokyo–Kyoto ed. 1955–61).

[6] *Taishō Tripiṭaka*, vol. 20, Nos. 1162, 1163, 1164. I owe these references to Professor J. Brough.

[7] See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch; Journal of the Indian Society of Oriental Art I, 1933, Calcutta, p. 129, Plates XXXIX, XL.

[8] These numbers refer to the Index of the Library of L. D. Institute, Ahmedabad.

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A. B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A. For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two. A is also the only dated MS. and we have chosen it for the basic text. Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes. Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A. No attempt has otherwise been made to correct the MS. in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit.

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sāh śrī Indrajī Sundara[9], son of Pamanīya, in the year Saṁvat 1695, i. e., A. D. 1638. The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS. of this work in Gujarat. Great importance attaches to the date of this MS., since the Nepalese MSS. of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS. far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites. Only one of these, viz., No. 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepali Saṁvat 696 (A. D. 1576). If this be the true date of this MS., it is apparent that the MSS. A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* in particular.

---

[9] The name of this patron is not found in any other *praśastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS.* from the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

श्री वसुधाराधारणी ।*

ॐ नम[1]: । श्री जिनशासनाय[2] ।
संसारद्रयदैन्यस्य प्रतिहन्तृ दिनावहे[3] ।
वसुधारे सुधाधारे नमस्तुभ्यं कृपामहे[4] ॥ १ ॥

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् कोशाम्ब्यां महानगर्यां[5] कण्टकसंज्ञके महावनवरे घोसितारामे महाभिक्षुसंघेन सार्धं पञ्चमात्रैर्भिक्षुशतैस्संवरबहुलैश्च तपोधनै[6]र्बोधिसत्वैर्महासत्वैः[7] सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः[8] परिवृतः पुरस्कृतो धर्मं[9] देशयति स्म ।

तेन पुनः[10] खलु समयेन कौशाम्ब्यां महानगर्यां सुचन्द्रो[11] नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तेन्द्रिय उपशान्तमानसो[12] बहुपोष्यो बहुपुत्रो बहुदुहितृको[13] बहुभृत्यपरिजनसम्पन्न[14]: श्राद्धो महाश्राद्धः कल्याणाशयः [येन] भगवांस्तेनोपसंक्रान्तः[15] । उपसंक्रम्य भगवतः[16] पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्तं[17] अनेकशत–सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यषीदत्[18] । एकान्ते[19] निषण्णश्च[20] सुचन्द्रो गृहपतिर्लब्धावसरो भगवन्तमेतदवोचत् ।

पृच्छेयमहं[21] भगवन्तं तथागतं अर्हन्तं सम्यक्संबुद्धं किञ्चित् प्रदेशं सचेत्[22] मे भगवानवकाशं कुर्यात् पृष्टप्रश्नव्याकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रं गृहपतिमेतदवोचत् । पृच्छ[23] त्वं गृहपते यद्यदेवाकांक्षसि[24], अहं ते यथाप्रश्नव्याकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः साधु भगवन्निति कृत्वा भगवतः प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतदवोचत् ।

---

* A refers to MS. No. 3322 used here as our text.
B refers to MS. No. 2848.
C refers to MS. No. 5730.

1 C नमो ।
2 A –यः । B श्री जिनाय । C श्री वीतरागाय ।
3 B दिनामये । C दिवामहे ।
4 BC कृपामये ।
5 BC महानगर्यां विहरति स्म ।
6 A -नै ।
7 A –त्वै ।
8 A –श्रुद्ध- । C –सुद्धर्म- ।
9 A धर्मे । BC धर्मं ।
10 B खलु पुनः । 11 A सुचन्द्रौ ।
12 B –मना । C मान ।
13 B –त्रिको । 14 B बहुभृत्यपरिजनः ।
15 B –तेनोपक्रान्तः । 16 A भगवत ।
17 ABC follow here a faulty MS. tradition and read : –भगवन्तं गृहपतिर्दरिद्रताया प्रश्नं परिपृच्छति । अथ सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदवोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्...upto...कुटुम्बाश्च भवेयुः । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृह [here there is a gap] मनेकशत-सहस्रकृत्वः प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निपीदत्...upto ...किमिति त्वं [here there is a gap] तेष्वसंख्येयेपु कल्पेष्वतीतेपु प्रमाणेपु यदासीत्...। We have rearranged the sequence of the text with the help of Brough's Nepalese MS. No. 41.
18 A निपीदत् । BC न्यषीदत् । 19 A एकान्ति । BC एकान्ते ।
20 A निपिण्णश्च । BC निपिन्नस्य ।
21 A पृच्छैकमहं । B पृच्छेयं । C पृच्छेहं ।
22 B सचेन् । C सचेत् ।
23 A पपृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।
24 A –काक्षसि । BC –कांक्षसि ।

कथं भगवन्[1] कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्याधितश्च[2] भूत्वा अव्याधितो भवति। अथ खलु भगवान् जानन्नेव[3] सुचन्द्रं[4] गृहपतिमेतदवोचत्। किमिति त्वं [गृहपते[5] दरिद्रतायाः परिप्रश्नं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भगवन्तं एतदवोचत्। दरिद्रोऽहं भगवन्[6] दरिद्रोऽहं सुगत बहुपोष्यो[7] बहुपुत्रो बहुदुहितृको[8] बहुभृत्यपरिजनसंपन्नश्च[9]। तद्दर्शयतु[10] भगवांस्तादृशं धर्मपर्यायं येन दरिद्राः सत्त्वाः[11] अदरिद्राः भवेयुः व्याधिताश्च सत्त्वा[12] अव्याधिता[13] भवेयुः बहुधनधान्यकोशकोष्टागारसम्पन्नाश्च[14] भवेयुः प्रिया[15] मनापाश्च[16] मनोज्ञाः[17] संदर्शनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अक्षीणहिरण्यसुवर्णधनधान्यरत्नकोशकोष्टागाराश्च[18] भवेयुः। मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरजतसमृद्धाश्च[19] भवेयुः।[20]सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदार-[21]कुटुम्बाश्च भवेयुः।

एवमुक्ते[22] भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत्। अस्ति गृहपते[23] तेष्वपि असंख्येयेषु[24] कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु[25] यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रधरसागरनिर्घोषो नाम तथागतोऽर्हन् सम्यक्संबुद्धो लोक उत्पात(दि[26]) विद्याचरणसम्पन्नो[27] लोकविदनुत्तरः[28] पुरुषदम्यसारथिः[29] शास्ता देवमनुष्याणां च[30] बुद्धो भगवान्। तस्य तथागतस्यान्तिकान्मया[31] गृहपते अयं वसुधारा नाम धारिणी[32] श्रुता श्रुत्वा चोपगृहीता[33] धारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्त्तिता प्रकीर्त्तिता अनुमोदिता परेभ्यश्च विस्तरेण[34] संप्रकाशिता[35] अहमप्येतर्हि[36] गृहपते तां धारिणीं भाषिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्रं मानुषा[37] न विहेठयन्ति अमानुषाः ... यक्षाः ... राक्षसाः ... प्रेताः ... पिशाचा ... भूता ... कुम्भाण्डा[38] ...

---

[1] AC भगवान्। B भगवन्।

[2] C व्याधितो भूत्वा।

[3] C –एवं।

[4] C –न्द्रो।

[5] Restored from Brough's Nepalese MS. 41.

[6] AC –वान्। B –वन्।

[7] AC –पोश्यो। B –पोष्यो।

[8] Not in BC.

[9] C –परिजनश्च।

[10] B देशयतु। C दर्शयतु।

[11–12] AC सर्वाः। B सत्त्वाः।

[13] A अव्याधि। BC अव्याधिता।

[14] A कोष्ट–। BC कोश–।

[15] A प्रिय। BC प्रिया।

[16] Not in B.

[17] B मनोज्ञाश्च। C मनोन्या।

[18] B–गारसंपन्नाश्च।

[19] C मणिमुक्तावज्रवैडूर्यशङ्ख–।

[20] C सुप्रतिष्टति–।

[21] C सुसमृद्धि–।

[22] A एवमुक्ति। BC –क्ते।

[23] ABC read अस्ति गृहमनेकशतसहस्रकृत्वः प्रदक्षणीकृत्य...as a result of following a faulty MS. tradition. See above.

[24] C असंख्येषु।

[25] A प्राणेषु। BC प्रमाणेषु। N अप्रमाणेषु which appears to be correct.

[26] BC उत्पातादि। N उत्पादि।

[27] AC –चारण–। B चरण–।

[28] C –दुनुत्तरः। [29] ABC –दन्य–। Nepal (41)–दम्य–।

[30] BC देवानां च मनुष्याणां च।

[31] C तथागतः शान्तिकान्।

[32] A धारिणी throughout in A.

[33] B श्रुत्वोपगृहीता। C चोद्गृहीता।

[34] A विस्तारेण। BC विस्तरेण।

[35] A संप्रकाशिताः। BC –ता।

[36] B –एतां।

[37] C कुलपुत्रमानुषा।

[38] B कुभाण्डा। C adds कुम्भीन्द्रा।

स्कन्दा ... अपस्मारा ... उस्ता ... पूतना ... कटपूतना ... यातुधाना न विहेठयन्ति।[1] मूत्राहारा[2] रुधिराहारा विष्टाहारा वसाहारा मांसाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिंहाणकाहारा खेलाहारा मेधाहारा मज्जाहारा जाताहारा जीविताहारा बल्याहारा माल्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा[2] न विहेठयन्ति। यस्य चेयं गृहपते[3] धारिणी श्राद्धस्य कुलपुत्रस्य वा कुंलदुहितुर्वा हृदयगता हस्तगता श्रुतिमात्रगता पर्यवाप्ता प्रवर्त्तिता प्रकीर्तिता[4] विचिंतिता धारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परेभ्यश्च[5] संप्रकाशिता च[6] भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्रं[7] अर्थाय सुखाय हिताय क्षेमाय सुभिक्षाय योगसंभाराय भविष्यति। यश्चैमां[8] वसुधाराधारिणीं[9] तथागतेभ्योऽर्हद्भ्यः सम्यक्संबुद्धेभ्यो महतीं[10] उदारां पूजां कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्चतुर्वारान्[11] तस्य देवता आत्तमनस्काः[12] प्रमुदिताः प्रीताः सौमनस्यजातास्स्वयमेवागत्य[13] धनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ताः प्रीतास्तथागतशासने प्रीता बुद्धप्रज्ञप्त्या[14] प्रीता संघप्रज्ञप्त्या प्रीता मम धर्मभाणकस्याशयेन[15] च। नमो रत्नत्रयाय। ॐ नमो भगवते वज्रधरसागरनिर्घोषाय तथागतस्यार्हते सम्यक्संबुद्धाय तद्यथा ॐ श्री[16] सुरूपे सुवदने भद्रे सुभद्रे भद्रवति मंगले सुमंगले मंगलवति अर्गले अर्गलवति चन्द्रे चन्द्रवति अले अचले अचपले उद्घातिनि उद्भेदिनि उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति[17] धनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रभवति अमले विमले निर्मले रुरुमे सुरूपे सुरूपविमले[18] अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) अवनतहस्ते विश्वकेशि विश्वनिशि विश्वनंशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विशुद्धशीले विगूहनीये विशुद्धनीये उत्तरे अनुत्तरे अंकुरे[19] नंकुरे[19] प्रभंकुरे[19] ररमे रिरिमे रुरुमे खखमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे[20] तुरे[20] तर तर तारय तारय मां सर्वसत्वांश्च वज्रे वज्रे वज्रगर्भे वज्रोपमे वज्रिणि[21] वज्रवति उक्के बुक्के नुक्के धुक्के कक्के हक्के ढक्के टक्के वरक्के आवर्त्तिनि[22] निवर्त्तिनि[23] निवर्षणि[24] प्रवर्षणि वर्धनि[25] प्रवर्धनि[26] निष्पादनि वज्रधरसागरनिर्घोषं तथागतं अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संघसत्यमनुस्मर अनिहारि[27] अनिहारि[27] तप तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषां सत्वानां च भर भर भरणि

---

[1] A मु-। BC मू-।

[2-2] B all words end with visarga. C follows A.

[3] A -पति। BC -पते।

[4] AB प्रकीर्तता। C प्रकीकृता।

[5] ABC परैश्च।

[6] Not in C.

[7] C -रात्रिं।

[8] C यस्यैमां।

[9] A -णी।

[10] C महतां।

[11] C अर्धरात्रे चतु-।

[12] A मनस्काः। BC आत्तमनस्काः।

[13] A सोमनस्य-।

[14] A प्रबुद्ध-। BC बुद्ध-।

[15] A धर्मभाषणकस्यांशयेन। C धर्मभाणकस्यांशयेन। B धर्मभाणकस्याशयेन।

[16] B श्रीं।

[17] A शिष्यवति। B शस्यवति। C सस्यवति।

[18] C reads विश्वमंसि after this.

[19] A -क्रुरे। BC -कुरे।

[20] Removed in B.

[21] A वज्राणि।

[22] B आवर्त्तनि।

[23] B निवर्त्तनि।

[24] A निपर्धणि (?)। BC निवर्धणि।

[25] C वर्धिनि।

[26] C प्रवर्धिनि।

[27] B अनिहार। C अनिहारि।

शान्तमति[1] जयमति महामति सुमंगलमति[2] पिंगलमति सुभद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा[3] । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृतिं ... । सर्वतथागतानां विनयं ... हृदयं ... उपहृदयं ... जयं ... विजयं ... सर्वसत्वविजयमनुस्मर[4] स्वाहा ।

ॐ श्रीं वसुमुखीं स्वाहा । ॐ[5] श्रीं वसुश्री स्वाहा[6] । ॐ[7] श्रीं वसुश्रिये[8] स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा । ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वस्वे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुंधरि स्वाहा । ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयंकरि महासमये स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि स्वाहा । ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12] । ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षणि स्वाहा[16] । साध्यमन्त्र[17] । ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै[18] स्वाहा । ॐ[19] उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा । सं यथा[21] दं[21] ॐ यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी[22] अनुत्पन्नानां द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नानां द्रव्याणां वृद्धिंकरि[23] त्रुटे[24] लिटे लिटे लि[24] इत इत आगच्छागच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्बं मनोरथं मे परिपूरय । दशभ्यो[27] दिग्भ्यो[28] यथोदकधारा[29] परिपूरयन्ति[30] महीं यथा तमांसि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] चिरंतनानि यथा शशी शीतांशुना निष्पादयत्यौषधीः[35] ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव[36] वरुणो धनदो[37] यथा[38] ।
मनोनुगामिनी[39] सिद्धिं[40] चिन्तयन्ति सदा नृणाम्[41] ॥

---

[1] BC शान्ति– ।
[2] C adds विजयमति महामति ।
[3] BC add : आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरणं अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
[4] BC add सर्वतथागतविजयं अनुस्मर स्वाहा ।
[5] Removed in B.
[6] C श्री ।
[7] C adds before this : ॐ श्री वसुप्रिये स्वाहा ।
[8] C –श्रीये ।
[9] BC –रणि ।
[10] B –रणि ।
[11] B धनाकरि ।
[12] Not in BC.
[13] Not in BC.
[14] C धनंकरि ।
[15] C धान्यंकरि ।
[16] Not in A.
[17] B –मन्त्रः । C मन्त्राः ।
[18] BC ॐ लक्ष्मीये ।
[19] Not in BC.
[20] B –निवासिनिये । C –निवाशनिये ।
[21] B यथौदं ।
[22] C दूरगामिनि ।
[23] B वृद्धिकरि ।
[24–24] C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B त्रुटिलि २ टेलि २ ।
[25] C आगछागछ ।
[26] C भवति ।
[27] A दिशिभ्यो । C दिशभ्यो ।
[28] B दिश्यो ।
[29] B –धाराः ।
[30] B –यति ।
[31] C तमासि ।
[32] A –रे । C भास्वरो ।
[33] BC रस्मिना ।
[34] B विध्यायते । C विंद्यायते ।
[35] A –धी ।
[36] A वैवश्रुत– । BC वैवश्वत– ।
[37] C धनदः ।
[38] C स्तथा ।
[39] A –मिनि ।
[40] A –सिद्धी ।
[41] C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकामं चिन्तितं[1] सततं मम ।
प्रयत्नं[2]तु[2] प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुट्ट खुट्ट मरु[5] मरु[5] मुंच मुंच मरुञ्ज[6] मरुञ्ज[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ट उत्तिष्ट हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौः[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे कांक्षाविरहं अनुमोदयन्तु इमं[12] मे[12] मन्त्रपदाः । ॐ ह्रूं[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदयं महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सितं[17] मनोरथं परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तांस्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारां पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधानकोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुरं मद्भवने महाधनधान्यधारां पातय कुरु २ ॐ ह्रूं[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदयं । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्रं वव टट वव[24] टण्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदयं । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसंरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं[30] वश्यं रक्षां[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीयं[33] ।

इयं सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागतानां अर्हतां सम्यक्संबुद्धानां पूजां कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इयं महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

---

[1] B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
[2–2] C प्रयच्छन्तु ।
[3–3] A –पदान् इह । B पदानि च ।
[4–4] C षिटि षिटि ।
[5–5] B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
[6–6] B मुरञ्ज । C मुरुञ्ज ।
[7–7] BC तर्प्पणि ।
[8] A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
[9] C गौ ।
[10] C adds : वसुधिपतये स्वाहा ।
[11] C adds : कुबेराय स्वाहा ।
[12–12] BC इमे ।
[13] B –ह्रां ।
[14–14] AC ददाय । B दद दापय ।
[15] AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
[16] BC श्च भोगान् ।
[17] A इप्सितं ।
[18] BC सर्वकामदुहान् ।
[19] Not in BC.
[20] BC –कोटी– ।
[21] BC हूं ।
[22] A –वासिन्यीं ।
[23] BC –साधने ।
[24] C बव ।
[25] BC टट ।
[26] BC दण्ड ।
[27] C –क्षिणि ।
[28] B श्वंकरि । C शिवंकरि ।
[29] A –नासिनि । B –नाशनि ।
C –नाशिनि ।
[30] C तुष्टिं ।
[31] B रक्षं ।
[32] B लेवडिक– ।
[33] B धारणीं ।
[34] C –मन्त्रधारणीपदानि ।
[35] B षण्मासान् आ– ।

भवति पौष्टिककार्यं स्वगृहे परगृहे वा भगवतस्तथागतस्यार्यावलोकितेश्वरस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाग्रतः सर्वबुद्धबोधिसत्वेभ्यो नमस्कृत्वा शुभे स्थाने कोशे कोष्टागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डलं कृत्वा त्रीन् वारान् आवर्तयन्[1] ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा[2] कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया।[3] वसुधारया गृहं परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्नैः[4] सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवांश्च नाशयति। तेन हि त्वं गृहपते[5] उद्गृहीष्वेमां[6] वसुधारा नाम धारिणीं[7] धारय वाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवाप्नुहि[8] प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय तद् भविष्यति दीर्घरात्रं अर्थाय हिताय सुभिक्षाय क्षेमाय योगसम्भाराय चेति।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपतिः[9] भगवतोऽन्तिकादिमां वसुधारां[10] नाम धारिणीं[11] श्रुत्वा हृष्टः[12] तुष्ट उदग्र[13] आत्तमनाः प्रमुदितः[14] प्रीतिसौमनस्यजातो[15] भगवत[16]श्चरणयोर्निपत्य[17] कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्तमेतदवोचत्। उद्गृहीता मे[18] भगवन् इयं वसुधारा[19] नाम धारिणी[20] प्रकीर्तिता[21] धारिता वाचिता पर्यवाप्ता अनुमोदिता मनसानुपरिचिंतिता[22] च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं सम्प्रकाशयिष्यामीति[23]।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपति[:] [24]परिपूर्णकोशकोष्टागारो बभूव। अथ खलु सुचन्द्रो गृहपतिः[24] भगवन्तं अनेकशतसहस्रकृत्वः[25] प्रदक्षिणीकृत्य भगवतः पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्तं अनेकशः पुनः पुनरवलोक्य[26] भगवतोऽन्तिकात् प्रक्रान्तः[27]।

अथ[28] खलु भगवानायुष्मन्तं आनन्दं आमन्त्रयते स्म। गच्छ त्वं आनंद सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं गत्वा च[29] परिपूर्णं पश्य सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णैः सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्टागाराणि च[30] परिपूर्णानि।

अथ खल्वायुष्मान् आनंदो भगवतः प्रतिश्रुत्य येन कोशाम्बी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं[31] तेनोपसंक्रान्तः।[32] उपसंक्रम्याभ्यन्तरं प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्णं[33] सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णैः[34] सर्वोपकरणैश्च

---

[1] BC आवर्तयेत्।
[2] Not in C.
[3] B -मात्रं या।
[4] BC -हिरण्यरत्नसुवर्णैः।
[5] A -पति। B -पते। Not in C.
[6] B -हीस्वेमां। C ग्रण्हीस्वेमां।
[7] BC धारणीं।
[8] A पर्यु-। BC पर्य-।
[9] A -पति। BC -पतिः।
[10] BC -धारा।
[11] BC -धारणीं।
[12] BC हृष्ट।
[13] A उदगृह। BC उदग्र।
[14] B -ताः। C -तो।
[15] B -यातो।
[16] C -वतो श्च-।
[17] C -श्चरणयो निपत्य।
[18] Not in B.
[19] C -धारां।
[20] C धारिणीं।
[21] AB प्रकीर्तिता। C प्रकीकृता।
[22] BC मनसा सुपरिचिंतिता।
[23] C संप्रशविष्यामीति।
[24-24] Not in A but occurs in BC.
[25] A -कृत। C -कृत्वा।
[26] A -अवलोके। BC -लोक्य।
[27] B -न्त।
[28] C अत्र।
[29] Not in C.
[30] Not in C.
[31] C -रागारं।
[32] C -क्रान्त।
[33] C परिपूर्णसर्व-।
[34] C -सुवर्णाः।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि । दृष्ट्वा च विस्मितो हृष्टः[1] सन्तुष्टः उदग्र आत्तमना[2] प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो येन भगवांस्तेन उपसंक्रान्तः । उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिरसाभिवंद्य[3] भगवन्तमेतदवोचत् । को भगवन् हेतुः कः प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो गृहपतिर्महाधनो[4] महाभोगो [5]महाकोशकोष्टागारः[6] सर्वधनधान्यसमृद्धः[7] संवृत्तः[8] । भगवानाह । श्राद्धानंद सुचन्द्रगृहपतिः[9] परमश्राद्धः कल्याणाशयः । उद्गृहीता च[10] तेनेयं[11] वसुधारा नाम धारिणी[12] धारिता वाचिता देशिता ग्राहिता पर्यवाप्ता प्रकीर्तिता[13] अनुमोदिता इदानीं परेभ्यश्च[14] संप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानंद त्वमप्युद्गृहीष्वेमां[15] वसुधारा[16] नाम धारिणीं[17] धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवाप्नुहि प्रवर्त्तय प्रकीर्तय[18] अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय । यस्येयं कुलपुत्रस्य वा[19] कुलदुहितुर्वा[20] हस्तगता गृहगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरककांतारादयो[21] भविष्यन्ति[22] क्रमेण[23] विभवास्तस्य[24] प्रवर्धिष्यन्ते[25] तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्थाय[26] सुखाय देवानां च मनुष्याणां च ।

नाहं आनंद तं धर्मं[27] समनुपश्यामि सदेवके लोके समारके[28] सब्रह्मके[29] सश्रमणब्राह्मणिकायां[30] प्रजायां सदेवमानुषासुरायां[31] च इमां वसुधारा[32] नाम धारिणीं[33] महाविद्यां अन्यथा करिष्यति अतिक्रमिष्यति वा नैतत्स्थानं[34] विद्यते । तत् कस्य हेतोः । अभेद्या[35] ह्येते आनंद वसुधाराधारिणीमन्त्रा[36] न वैते[37] क्षीणकुशलमूलानां सत्वानां[38] श्रुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः[39] पुनर्वादो[40] पुस्तकगतामपि कृत्वा गृहे

---

[1] B हृष्ट ।

[2] B –मनाः ।

[3] C सिरसा– ।

[4] A –पति मद्दा– ।

[5] A –कोशं को– । BC –कोशको– ।

[6] A –कोष्टागारं । BC –गारः ।

[7] BC सर्वधान्यहिरण्यसुवर्णसमृद्धः ।

[8] B संवृतः ।

[9] A –पति । C –न्द्रो गृहपतिः ।

[10] C व ।

[11] B तेन इयं ।

[12] C धारणी ।

[13] AB प्रकीर्तता । C प्रकीकृता ।

[14] A परैश्च । परेभ्यश्च ।

[15] C त्वमप्यनुगृहीष्वेमां ।

[16] C –रां ।

[17] C धारणीं ।

[18] A प्रकीर्तह । BC प्रकीकुरु ।

[19] Not in C.

[20] BC वा हृदयगता ।

[21] BC –मरक– । A –मकर– ।

[22] A भविष्यति । BC –ष्यन्ति ।

[23] C क्रमेणं ।

[24] C adds धनं ।

[25] C –ष्यते ।

[26] A –कायस्यर्थाय । B –कायस्यर्थैं ।

[27] A धर्म । BC धर्मं ।

[28] A सनारके । BC समारके ।

[29] C शब्रह्मके ।

[30] C सश्रवणिके सब्राह्म– ।

[31] C –मानुषासुराणां ।

[32] B –धारां ।

[33] C धारिणी ।

[34] A –स्थान । BC –स्थानं ।

[35] B अभिद्या ।

[36] C –धारिणी मन्त्रपदाः ।

[37] C चैते ।

[38] AC श्रुत्वानां । B सत्वानां ।

[39] A श्रुतिपथम्यागमिष्यन्ति । BC –मप्या– ।

[40] C adds ये ।

धारयिष्यन्ति[1]। तत् कस्य हेतोः। सर्वतथागतानां ह्येतद् वाक्यं[2] सर्वतथागतैरेषा[3] धारिणी भाषिता अधिष्ठिता[4] स्वमुद्रिकया[5] मुद्रिता प्रभाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता[6] अनुमोदिता प्रशस्ता[7] संवर्तिता[8] विवृतोत्तानीकृता[9] आरोचिता[10] स्वाख्याता सुनिर्दिष्टा च सर्वसत्वानां दरिद्राणां नानाव्याधिपरिपीडितानां[11] सर्वदुष्टभयोपद्रवाणां[12] चार्थायेति।

आनन्द आह। उद्गृहीता मे भगवन्नियं वसुधारा नाम धारिणी[13] धारिता वाचिता ग्राहिता[14] देशिता प्रवर्त्तिता प्रकीर्तिता[15] अनुमोदिता मनसा सुपरिचिंतिता[16]।

अथ खल्वायुष्मान् आनंद उत्थायासनादेकांसमुत्तरासंगं कृत्वा दक्षिणजानुमण्डलं पृथिव्यां प्रतिष्ठाप्य येन भगवांस्तेनांजलिं प्रणम्य तस्यां वेलायां कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म।

अचिंतियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो[17]ऽप्यचिंतय[18]।
अचिंतयो[19] हि[20]ऽत्र सत्तानां[20] विपाकश्चाप्यचिंतय[21]॥
शास्त्राय[22] नेहि सर्वज्ञ जरामरणपारग[23]।
धर्मराज फलप्राता[24] बुद्धवीरं[25] नमोस्तु ते॥

---

1 C –ष्यति।
2 C वाक्यैः।
3 C –गतर् एषा।
4 A अध्यक्षिता। BC अधिष्ठिता।
5 BC स्वमुद्रया।
6 A प्रकीर्तता। BC प्रकीकृता।
7 A अप्रशस्ता। BC प्रशस्ता।
8 C सम्प्रवर्त्तिता।
9 C विधृतो–।
10 C आसेविता।
11 C –व्याधिमारिपरि–।
12 C –सर्वदुष्टोपद्रवाणां।
13 C धारणीं।
14 B after देशिता।
15 A प्रकीर्तता। BC प्रकीकृता।
16 A सुपरिश्चितिता। BC सुपरिचिंतिता।
17 B –धर्मा।
18 C अचिंतया।
19 C अचिंत्ये।
20–20 BC प्रसन्नानां (instead of ऽत्र सत्तानां)।
21 B –अचिंतयः।
22 C स्म(?)स्ताय।
23 BC –पारगः।
24 B फलप्राप्त। C फलं प्राप्त।
25 B –विरं। C वीर।

The Nepalese Ms. seems to preserve a better reading :

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्माप्यचिन्तयो।
अचिन्तयोऽभिप्रसन्नानां विपाकश्चाप्यचिन्तया॥
शास्ताऽऽजानेय सर्वज्ञ धर्मराजपरम्परा।
पारगामिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses :

एवं ह्यचिन्तिया बुद्धा बुद्धधर्माप्यचिन्तिया॥ १०॥
अचिन्तियः प्रसन्नानामप्रतिहतधर्मचक्रप्रवर्तिनाम्।
सम्यक्संबुद्धानां नालं गुणपारमधिगन्तुम्॥ ११॥
(P. L. Vaidya's edition XXXI, p. 306)

अथ खल्वायुष्मान् आनंदो हृष्टः तुष्टः[1] आत्तमना[2] प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् । को नाम भगवन्[3] धर्मपर्यायः[4] कश्चेमां[5] धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानंद सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्यपि[6] धारय सर्वधनधान्यमित्यपि[7] धारय सर्वतथागतप्रशस्तो[8] वसुधाराधारिणीकल्पं[9] इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना[10] आयुष्मान् आनंदस्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्वा सा सर्वावती[11] पर्षद्[12] सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च[13] लोको भगवतो भाषितमभ्यनंदन्निति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी[14] समाप्ता[15] ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥[16] (?) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहश्री पमनीयासुत साहश्री ५ इन्द्रजी सुंदर पठनार्थं परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभं भवतु लेखकपाठकयोः ॥ छ ॥ श्रीः ॥

---

[1] C तुष्टोदग्र ।

[2] BC आत्तमनाः ।

[3] C भगवान् ।

[4] A –पर्याय ।

[5] B कश्चीनां । C कस्येनां । (Perhaps we should read कथञ्चेनं)

[6] C सुचन्द्रो गृहपतिं परिपुछेत्यपि । (N सुचंद्रस्य गृहपतेः परिपृच्छेत्यपि ।)

[7] N gives a better reading : सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि ।

[8] C सर्वतथागते प्रशास्तोस्ते ।

[9] C –धारिणीं– ।

[10] C –त्तमानां ।

[11] A सर्ववती । BC सर्वावती ।

[12] BC परिषत् ।

[13] C मानुषासुरं गन्धर्वाश्च ।

[14] B –वसुधारास्तोत्रं ।

[15] B सम्पूर्णं ।

[16] After this B has the following :

इयं वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिकं तिष्ठति यच्च मुख्यं गृहं तत्र चतुर्दिक्षु गोमयलिप्तानि चत्वारि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणीं महानवद्यविद्यां वाचयति तद् वाचकगृहपतिः सुमतिः सावधानतया एकदृष्टिरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(?) द्वितयः स्वकरस्य(?) गोचराकर्ति(?) अविच्छिन्नप्रभिन्नभोगयोगं च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्रं महासप्रभावं सर्वरोगदोषहरं धनधान्यकोशकोष्टागारकुटुम्बपुत्रपौत्रादिदारापरिवृतजनं करोति पठ्यमानं गुण्यमानं श्रूयमानं धार्यमाणं पुस्तकगतं सर्वविजयकरं भवति ।

इति वसुधाराकल्पं संम्पूर्णेति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरोः क्षीरोदकवस्त्रं तथा रूप्पटंककं हस्ते दत्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी संपूर्णः ।

इयं वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिकं तिष्ठति यश्च मुख्यगृहं तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमयं लिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चमं मण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारां वाचयति वामपार्श्वगृहं उपविश्य सावधानः शृणोति भोमं(गं ?) च करोति सुतोत्पत्तिः ।

श्री वसुधारास्तोत्रं समाप्तं ।

सो(शो ?)भापठनार्थम् ॥

'A Saint like That' and 'A Saviour' In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

GUSTAV ROTH

Prakrit *tāi* may represent Sanskrit *tyāgin* "one, who abandons [worldly-mindedness]", *tāpin* "one, who exercises asceticism", *tāyin* "one, who protects", *trāyin* "one, who protects" according to PSM[1]. The Abhidhānarājendra[2] limits itself to two various possibilities : *tāi* = *tāpi(yi)n* or *trāyin*. We are concerned with *tāi* usually interpreted as *tāyin*[3] and *trāyin* respectively.

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyin* is frequently mentioned. A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvāṇasūtra*[4] II, Vorg. 12.9, p. 190-91 runs for instance as follows in his last two lines :

---

[1] Pt. H. Tri. Śeṭh, *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo* (PSM), Kalkatta *saṁvat* 1985 = 1928, p. 532.

[2] *Abhidhānarājendraḥ Koṣaḥ* Śrīmad-Vijayarājendrasūrīśvara-viracitaḥ, Ratlām Śrī Vīra saṁvat 2440 = Khistābdaḥ 1913, Vol. IV, p. 2220.

[3] This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *tāy* (*tāyate*, *tāyita*) : 1. To spread, extend, proceed in continuous line, 2. To protect, preserve, and *tāyanaṁ* : 1. Proceeding well, succeeding, 2. Increase, growth (v. Apte).

[4] Ernst Waldschmidt, Das *Mahāparinirvāṇasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Uber-

śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ
svarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||

A Pali parallel passage in Aṅguttara-Nikāya V, XXXIV = Vol. 3, p. 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas :

katvāna vākyaṁ asitassa tādino
ramanti sagge sugatassa sāvakā ||

This is one example of many passages, where Buddh.-Skt. *tāyin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tādin* is embedded[5]. It has been noticed since long[6] that Pali *tādi(n)* "such, such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tādṛś* and *tādṛṅ*, as it is taught by Pāṇini VII.1. 83 in his Aṣṭādhyāyī[7]. The correspondence *tāyi (n)* = *tādi (n)* = *tādṛ (ṅ)* makes it clear enough that *tāyi (n)* and *tādṛ (ṅ)* are also closely related to each other. On account of this we may try to translate the Skt.-quotation of the above mentioned MPS passage as follows : "After having heard the word of a saint like that (*tāyinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*), the disciples of the Sugata take their delight in heaven."

sita in *a-sitasya* is certainly P.p.p. of the Skt. root *sā*, *si* 'to bind'.

---

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951.

[5] Cf. Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108 : Buddh.-Skr. *tāyi* (= P. *tādi*, Sk. *tādṛś*) " ein So-Gearteter ". Lüders understands *tāyi – tādi* in association with the well known term *tathāgata*. He suggests that *tāyin* = Skt. *tādṛś*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vérnacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p. 94). See P. V. Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tādi* in the *D. R. Bhandarkar Volume*, ed. B. Ch. Law, Calcutta 1940, pp. 249-258. Bapat (255) has shown that the interpretation of *tāyi* as a " protector " is of later origin, which is proved by the early Chinese translations of the Tripiṭaka. Bapat: " They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of " one who knows no sorrow ", " one who has no superior ", " a truthful man ", " a holy man " in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva."

[6] R. C. Childers, A Dictionary of the Pali Language, London 1875 : " *tādi* (adj.) like that, such [*tādṛś*]. The question is, if this term originally meant *such as the Buddha* or more in general *such as a religious man ought to be*, thus *holy*." Cf. Edgerton's BHSD under *tāyin*, Pali Text Society Dictionary under *tādin*.

[7] Otto Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig 1887, p. 384.

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāstivāda Vinaya[8] quoted in Waldschmidt's MPS II, 12.9 :

ma-bciṅs skyob-pa de'i gsuṅ thos-nas |

" Having heard the word of the Protector, who is not bound ".

This Tibetan translation evokes another problem : it does not confirm *tāyin* as *tādṛś*. Tibetan *skyob-pa* means " to protect, defend, preserve, save " according to Jäschke[9]. This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvyutpatti*-lexicon[10] which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib. *skyob-pa*[11] as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the **101** *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning. Going through different Buddh.-Skt. texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available. As an example the Skt.-version of the Udānavarga I, **2** may serve, which reads in the first two pādas :

evam uktaṁ bhagavatā sarvābhijñena tāyinā[12] |

The corresponding Tibetan[13] reads : *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po* | (only what refers to the second *pāda* is quoted here).

---

[8] The Mahāparinivāṇasūtra is included here in the Vinayakṣudrakavastu. In the Tibetan Tripiṭaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol. 44, the Mahāparinirvāṇasūtra begins p. 210, Ne 218 b. 5 (end of the line) and ends p. 236, Ne 285 a. 5. It is followed by the report on the Council of Rājagṛha.

[9] H. A. Jāschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, Reprinted : London 1949.

[10] The Mahāvyutpatti (Mvy) ed. Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A. D.

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Saṁgraha*, A Collection of Buddh. Techn. Terms, Oxford 1885.

[11] The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr. Imanishi from Tokyo kindly tells me.

[12] It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard : *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965. Compare here the last *pāda* of Uv XIX. 2 : *tāyī sa sarvaṁ prajahāti duḥkhaṁ* || and p. 256, Var. lect. 3 a), n. 14.

[13] Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p. 1.

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (*in*) = Skt *tādṛś* and its Tib. translation *skyob-pa*. He judges : "Tib. doubtless has a secondary popular etymology".

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*[14] when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term[15] does not fully explain, why this term had not been sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transformimg *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance. In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādṛś* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādṛś*[16] for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted first all the Śabdakośa at his disposal and Sanskrit paṇḍits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"[17] and *tāy* (*tāyate*, Pass. *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *trai*) "to protect". To this group the aorist forms *atāyi* and *atāyiṣṭa* also belong mentioned in the Kaśikā (7th cent. A.D.) to Pāṇini III.1.61, further *tāyana* "proceedind well, successful progress" in Pāṇini (5th cent. B.C.) I.3.38: *vṛttisarga-tāyaneṣu kramaḥ* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyin*. Once *tāyin* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to sanskritize a term, which was regarded as Sanskritic from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyin* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jaina lexicographer Śrī Hémacandrācārya (12th cent. A.D.) who teaches in Abhidhānacintāmaṇi IV. 24: *Tāyikās Tarjikābhidhāḥ*, commenting on that: *tāyante Tāyikāḥ* | *tarjayanti Tarjikāḥ* ||[18] "The Tāyika [are those who] protect (or spread), the Tarjika [are those who] threaten."

---

[14] So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or *o-tāyino* in his edition of Śāntideva's Śikṣāsamuccaya (p. 31.3 and n. 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

[15] Lüders-Waldschmidt, Urkanon, § 108, p. 94.

[16] Occasionally there appears *tādṛṇaḥ* instead of *tāyinaḥ*, cf. Bernhard. Udānavarga, p. 256 quoted under Var. lect. 3d): (Chakr.) *devāpi tasya spṛhayanti tādṛṇaḥ*. Cf. n. 12 of my article.

Hemacandrācārya's *Haimadhātupārāyaṇam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tayi*: *tayi ṇayi rakṣaṇe ca* | *ca-kārād gatau* | *tayate teye tayitā* | *ṇin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.797) || and: *tāyṛḍ saṁtāna-pālanayoḥ* | *saṁtānaḥ prabandhaḥ* | *tāyate tatāye tāyitā* | ....[19] *ṇin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.806) ||[20]

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyin* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyin*. There is a fixed tradition about *tāyin* =

---

[17] Cf. Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, repr. Oxford 1951.

[18] The *Abhidhānacintāmaṇi* of Kalikala Sarvagna Shri Hemachandracharya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p. 383. The corresponding note in *PW* is incomplete.

[19] The following text refers to Pāṇini III. 1.61 and to its Kāśikā. This passage is omitted by me.

[20] *The Dhātupāṭha of Hemacandra*, ed. by Joh. Kirste, Wien Bombay 1901, p. 97 and p. 98.

“protector” embracing both the Jain lexicographer and Buddh.-Sanskrit-Tibetan lexicography[21].

We may, therefore, conclude that the original correspondence *tāyi* (*n*) = *tādi* (*n*) = *tādṛ* (*ṅ*) had become obsolete at a later time and was replaced by the equation *tāyī* = *trāyī* in both the Jaina and the Bauddha communities.

Let us now make an attempt to determine the position of *tāyin* in Jaina Literature, We already noticed that *trāyī* (*tāyī*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh. Mahāvyutpatti-lexicon. In Hemacandrācārya’s Abhidhānacintāmaṇi on the other side we do not find *tāyī* given as an epithet of a *Jina*. Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavit*, etc. are mentioned HC. I. verse 24, 25 (o. c. p. 9), but no *tāyī* is found among them. This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavān Mahāvīra in the Ardhamāgadhi Śvetāmbara-Jaina Canon, where in the long list of Mahāvīra’s epithets no *tāyin* can be traced. Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth aṅga, called Samavāe[22], of the fifth, called Viyāhapannati[23], and of the sixth called Nāyādhammakahāo[24], where no *tāyin* is traceable among the epithets of Mahāvīra. In the Uvaṅga also, whenever a complete list of Mahāvīra’s epithets is given[25], *tāyin* is not mentioned among them. Hemacandrācārya’s silence about *tāyin* as an epithet to Bhagavān Mahāvīra may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tāyin* as a specific epithet of the *Jina*[26].

What the occurrence of *tāī* in the Śvet. Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets. Let me quote some examples from the Uttarajjhayaṇasutta[27] which is the first in the Mūlasutta section of the Śvet. Jaina Canon. Utt. VIII. 9 reads as follows :

---

[21] Cf. Mahāvyutpatti 15.

[22] For references vide *Suttāgame paḍhamo aṁso*, Pupphabhikkhuṇā saṁpādio, Gurgāõ-Chāvani (Pūrvapaṁjāb) 1953, p. 316.

[23] Suttāgame p. 384, Viyāhapannatti, here under the name of Bhagavaī.

[24] Suttāgame I p. 942, line 2, cf. P. Steinthal, *Specimen der Nāyādhammakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p. 9, § 8.

[25] E. Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p. 28 and § 20, p. 33. The same text in Suttāgame Vol. II p. 3.22, p. 5.29 under the title of Ovavāiyasuttaṁ. Cf. Suttāgame II p. 41.26 under *Rāyapaseṇaiyaṁ*.

[26] However, the list of epithets given in Abhidhānacintāmaṇi I. 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references.

pāṇe ya nāivāejjā/se samīya[28] *tti vuccaī tāī* |
tao se pāvayaṁ kammaṁ/nijjāi udagaṁ va thalāo ||[29]

Translation: "He, who does not destroy living beings, a saint like that (*tāī*) is called circumspect (*samīya*)[30], thereupon the evil *karma* is going away from him as water from the tableland."

The meaning given for *tāī* here would well suit the context. The semantic interrelationship between the two *tāī* and *tādṛṅ* is evident in our verse. The occurrence of *tāī* in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the *āryā*. This older form of the *āryā* is characteristic of the older layers of the Jaina Siddhānta, while the common *āryā* dominates in the younger strata of it. This shows that *tāī* in the sense of a "saint like that" is already at home in the earliest layers of the Jaina Canon.

---

[27] Editions at hand : *Uttarādhyayanasūtram, Saṁskṛtacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetaṁ, ātmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāṣā-ṭīkāsahitaṁ ca. anuvādaka* Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmjī Mahārāj, prakāśaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Īsavī sam 1939, Vol. I, Vol. II published Lāhaur 1941, Vol. III Lāhaur 1942, (abbr. : Ātmārāmji). When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me.
Jarl Charpentier, *The Uttarādhyayanasūtra* edited, Upsala 1922.
Suttāgame Vol. II p. 977 beginning of *Uttarajjhayaṇasuttaṁ*

[28] This is how Ātmāramjī reads. Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read *samii tti*. This term designates a holy man who is concerned with the five *samiī* : *iriyā-bhāsesaṇādāne uccāre samiī iya* | Utt. XXIV. 2, cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173.

[29] The way how Ātmārāmjī had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls. I am scanning :
– –|˘ – ˘|– –|– / – ˘|– –|˘ – ˘|– –|–
˘ –|˘ – ˘|– –|– / –|– ˘ ˘|˘ – ˘|˘ –|–||
This is exactly the older form of the *āryā* metre which was discovered by H. Jacobi, ZDMG 38, p. 555 ff., it was again discussed by L. Alsdorf in his article on *Itthīparinnā*, Indo-Iranian Journal Vol. II, 1958, Nr. 4, p. 252–53.

[30] By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion. Vide H. Jacobi, *Gaina Sūtras* translated from Prakrit, Part II : The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakritāṅga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol. XLV, p. 33.

In our verse *tāī* is connected with a saint who is taking care of not doing any harm to living beings and—as a saint like that—he is taking everything into account of not hurting any living creature while he is walking, talking, going on almsfood, receiving cloth etc, and observing nature's call.

Even more striking the semantic interrelationship between *tāī* and *tādṛṅ* is expressed in the archaic solemn *āryā* of Utt. VIII. 4:

savvaṁ ganthaṁ kalahaṁ ca/vippajahe tahāvihaṁ (he) bhikkhū |
savvesu kāma-jāesu/pāsamāno na lippaī tāī || [31]

Translation : "A monk of such qualities should abandon all bondage and contention. He, who sees [the bitter consequences] in all sorts of pleasures, a saint like that will not be stained [with the Karma]."[32]

Charpentier notes the Var. lect. *tahāvihe* before *bhikkhū* instead of *tahāvihaṁ*. Both Ātmārāmjī (I. 310) and Charpentier (93) prefer *tahāvihaṁ*. If we accept the reading *tahāvihe* "of such qualities", we get an attributive adjective connected with *bhikkhū* "a monk of such qualities", and gain the correspondent term of *tāī*. The expression "a monk of such qualities" refers to the previous verse Utt. VIII. 3, to the qualifications of a *munivaro* like Kapila kevalī, who is called *vigaya-moho* and *nāṇa-daṁsaṇa-samaggo* and clearly bears upon *tāī* the last word of this stanza. This correlation speaks strongly in favour of the old equation *tāī* = *tādṛṅ* which appears to be still alive in this ancient verse.

Ātmārāmji[33] understands *tāī* = Skt. *trāyī* and he translates: *ātmā*

---

[31] This stanza is also composed in the archaic rhythmic movement of the older āryā. I am scanning:

– – | – – | ˘ ˘ – | ˘ / – | ˘ ˘ – | ˘ – ˘ | – – | – |
– – | ˘ – ˘ | – – | ˘ / – ˘ | – – | ˘ – ˘ | – – | – ||

[32] Jacobi (33) translates: "All fetters (of the soul), and all hatred, everything of this kind, should a monk cast aside, he should not be attached to any pleasures examining them well and taking care of himself."

[33] Śrī Ātmārāmjī Mahāraj the late headmonk of the Sthānakvāsī Śvetāmbara Jainas resided at Ludhiana/Panjab. Due to his unequalled memory His Holiness had the strength to lay down his

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kā rakṣā karne vālā = "He, who protects himself." By this translation Ātmārāmjī and Jacobi closely follow Śrī Śāntisūri-ji's (ca. 1100 A. D.) Commentary: *tāī trāyate rakṣaty ātmānaṁ durgater iti trāyī.*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhie* in Utt. XV. 2 and *āya-gutte*[34] represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāī* means "protecting himself".

Charpentier (307) does not share the Commentator's view: "I prefer to regard *tāī* as identical with p. *tādin* = *tādṛś* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i. e. the Buddha and then "sanctified, holy".

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251): (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article[35] one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva.

An idea similar to that one expressed in Utt. VIII.4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XXIX.35 (Bernhard, p. 382):

gatādhvano viśokasya vipramuktaṣya tāyinaḥ
sarvagranthaprahīṇasya paridāgho na vidyate

Translation: "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters."

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt. VIII.9.

---

profound knowledge in his books with the assistance of his suśiṣya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt. he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931.

[34] See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol. VI, 1962–63, p. 117.

[35] Bapat's article is referred to in n. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit : the abandonment of all bondage.

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII.1 (90) (PTS edition, London, 1914, p. 13). The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi.*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur: Dhp. VII.5 (94), 6 (95), 7 (96). Let me quote Dhp. VII.6 (95) as the most instructive example :

paṭhavī-samo na virujjhati
inda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
saṁsārā na bhavanti tādino ||

S. Radhakrishnan, *The Dhammapada,* (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p. 91:

" Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold; who does his duty, who is like a lake free from mud: to a man like that there is no circle of births and deaths."

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says: " The similes suggest the imperturbability of the saint."

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here. *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse. We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhi (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt. VIII.9 and Utt. VIII.4. Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa,* which simply means 'like that' or 'such a one'. The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa.* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion. In the Buddh.-Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādṛś.* Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50. We will, therefore, not hesitate to translate *tādī*, *tāyī* and *tāī*: 'a saint like that' or 'such a saint'.

The quoted Dhp. verse (VII.6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII.12 (Bernhard, p. 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words:

pṛthivī-ṣadṛśo na lipyate
tāyī kīlavad aprakampayaḥ |
hrada iva hi vinīta-kardāmo
niṣkaluṣā hi bhavanti paṇḍitāḥ ||

Translation : " A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things."

Further references about *tāyin* the reader will find in Uv. IV.7, XIX.2 already referred to, XXXII.1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon.

Another reference to *tāī* can be found in Utt. XI. 31 :

samudda-gambhīra-samā dur-āsayā
acakkiyā keṇai duppahaṁsiyā |
suyassa puṇṇā viulassa tāiṇo
khavittu kammaṁ gaim uttamaṁ gayā ||[36]

Translation : " [The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached; they are fearless, they can hardly be hurt by anyone; full of rich knowledge are such holy men; after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation)."

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egārasaṁ ajjhayaṇaṁ* together with the concluding verse 32 of this chapter. The meaning of *tāiṇo* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation: 'and take care of themselves'[37].

Ātmārāmjī[38] comments upon *tāiṇo* : *ṣaṭ-kāya kā rakṣaka – pālaka*, and translates the corresponding passage : *vistṛta śruta jñāna se paripūrṇa aur ṣaṭ-kāya ka rakṣaka hotā huā bahu-śruta karmõ kā kṣaya karke uttama-gati – mokṣa ko prāpta ho jātā hai* |

---

[36] Cf. Ātmārāmjī's text Utt. Vol. I, p. 465, and Charpentier p. 108. Metre is Vaṁśasthavali, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda*. Cf. V. Sh. Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol. III, Appendix A.

[37] Vide Jacobi o. c., p. 49.

[38] Utt. Vol. I, p. 465. The *chaj-jīva-ṇiyā* (*ṇiyāyā*, *nikāya*) are referred to in the *Dasaveyāliyasutta* IV (Suttāgame p. 947) : *puḍhavi-kāiyā*,

He understands *taī* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'[38]. I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt. XXI.22 and Utt. XXIII.10.

There are the two other occurrences : *tāī* in Utt. XXI. 22 and *tāiṇaṁ* in Utt. XXIII.10. As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here.

There are a few other interesting references to *tāī* in the *Addaijj' ajjhayaṇe*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagaḍa* (Sūy.)[39], which is the second Aṅga in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Āyāre*.

We read in Sūy. II.6,20 as follows :

navaṁ na kujjā vihuṇe purāṇaṁ
ciccāmaiṁ tāi ya sāha evaṁ |
eyāvayā bambhavai tti vuttā
tass' oday'-aṭṭhī samaṇe tti bemi || [40]

Ārdraka answers Gosāla :

" (Mahāvīra) will not accomplish[41] a new (*karman*), he is shaking off the old one; having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following : of such a kind is the way of holy life (leading to *mokṣa*), as it was said; he, who is desirous of the benefit[42] of it, is a *śramaṇa*, so I say."

āu-kāiyā, teu-kāiyā, vāu-kāiyā, vaṇassai-kāiyā, tasa-kāiyā. About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmaljī Svāmī's book *Jīva-Ajīva*, sampādak : Jeṭhmal Bhansālī, prakāśak : Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūṁgaragaṛh, pp. 14–23. This book, written in Hindī, is to be regarded as one of the best Introductions into the sacred Jaina terminolgy. Śrī Nathmaljī is a disciple of His Holiness Ācārya Tulsi.

[39] In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ārdraka with Gosāla and others are related. I am quoting from *Suttāgame* I, p. 172.

[40] The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda b, c, d*.

[41] The optatives of *kujjā* and *vihuṇe* are chosen for the sake of expressing himself respectfully.

[42] As in the following verses metri causa *odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda* d accordingly.

Jacobi (413) translates *pāda* b : 'and thus the saviour said to others'. Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāī = trāyī*. The interpretation 'a saint like him' suits the context better, insomuch as the way of conduct of Mahāvīra is ascertained in the preceding *pāda* a and not his performance as a saviour. Both the interpretations of *tāī* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāī* with *tyāgī*. He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā = tyaktvā* and with *vihuṇe* in *pāda* a. We have to admit that such an argument has to be considered. When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XIX.2, last *pāda* : *tāyī sa sarvaṁ prajahāti duḥkhaṁ* || (Bernhard p. 256). That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib. Ud. XIX.2, where Tib. *skyob* = Skt. *trāyī* is inserted (V. H. Beckh p. 63), and no equivalent for *tyāgī* ! Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ārdraka. The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one. As *tāī* next to *nāī* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt. *tādṛ* (*ś*), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgin* in it.
Sūy. II.6,24 reads :

n' eganti-n'accantiya odae so
vayanti te do vi guṇ'odayammi |
se odae sāi-m-aṇanta-patte
tam odayam sāhai tāi nāī[43] ||

Ārdraka continues : "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21–23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations; [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit; the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvīra), the noble *Jnātṛ* (Mahāvīra) promulgates (or : promotes, Skt. √*sādh*)."

In this verse *tāī* and *nāi* stand side by side. *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya–putta* = Mahāvīra as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI. 21 :

---

[43] In this verse *pāda a* is Indravajrā, *pāda b* Upendravajrā, *pāda c* is also Indravajrā, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does; *pāda d* Upendravajrā is restored, Suttāgame p. 172,11 reads metrically wrong : *tam udayaṁ sāhayai tāi nāī* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputteṇa tāiṇā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttaṁ mahesiṇām ||
(Suttāgame II, p. 961).

In this śloka *tāi* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvīra-Svāmi). It is, however, doubtful if *tāi* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvīra. It is more likely that *tāi* here also is an attribute denoting Bhagavān Mahāvīra as a " Saint like that ".

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy. II. 6, 55 (Suttāgame I, p. 174) :

Buddhassa āṇāĕ imaṁ samāhiṁ
assiṁ su-ṭhiccā ti-viheṇa tāī |
tariuṁ samuddaṁ va mahā-bhav'-oghaṁ
āyāṇāvaṁ dhammam udāharejja[44] ||

Translation : "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma."

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *samāhi* through the full kevala knowledge (*kevaleṇaṁ puṇṇena nāṇena samāhijuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāṇa paraṁ ca tiṇṇā*) (verse 50).

Special attention is to pay to the fact that *tāī* is connected with *ti-viheṇa* in verse 55 quoted above. This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*). So we read, for instance, in *Āyāre* II. 15. 1025 (*Suttāgame* p. 94) : *paccakkhāmi savvaṁ pāṇāivāyaṁ..jāvaj-jīvāe ti-vihaṁ ti-viheṇaṁ manasā vayasā kāyasā*[45] | " I will give up any kind of destroying living beings.. as long as life lasts in a threefold way : by thought, word or deed."

This will remind the reader of our first reference to *tāī* in Utt. VIII. 9, where such a cautious saint (*tāī*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samīya*).

---

[44] The metre is Indravajrā in *pāda a, b, d*. The measured movement of *pāda c* is unsettled.

[45] Cf. the parallel phrases in the Pali Canon : *kāyena vācāya uda cetasā* and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāī*, insomuch as they closely link it with the sacred Great Vows.

Reviewing the six references about *tāī* collected from the Jaina Śvetāmbara Siddhānta[46] we may try to define *tāī* as follows: "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāṇa*:"

In all these cases *tāī* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvīra or of other Jina. In Sūy. II. 6.20 and 24 *tāī* also stands by itself and yet the close relation of *tāī* and Bhagavān Mahāvīra is demonstrably evident here.

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyin* is connected with Mahāvīra as an epithet. Theodor Zachariae, Beiträge zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p. 76 quotes : *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyine*, and : *namaḥ Śrīmad-Anantāya Vītarāgāya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasaṁgraha.*

In Śrī Jinasenasūri's *Harivaṁśapurāṇaṁ*[47], composed in Sanskrit at about the 8th century A.D. we read the following Śloka :

Aṣṭamasyendra-juṣṭasya
Kartre Tīrthasya Tāyine |
Candraprabha-Jinendrāya
Namaś Candrābha-kīrtaye ||

Translation : "Veneration to Him, who is the eighth [Tīrtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian[48], to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon."

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* (12th cent. A. D.).

---

[46] There are many more references about *tāī* in the AMg Canon. I may refer here only to the Śloka in *Dāsaveyāliyasutta*
VII. 67: *Vibhūsā-vattiyaṁ c'eyaṁ buddhā mannanti tārisaṁ* |
sāvajja-bahulaṁ c'eyaṁ n'eyaṁ tāīhiṁ seviyaṁ ||

[47] Prakāśikā: Maṇikyacandra-Jainagranthamālā-samitiḥ, Publisher: Nāthurām Premī, Hīrābāg, Bambaī, p. 2.

[48] Var. lect. *pālakāya*, o. c., p. 2, noted under the line.

We have seen that the old correspondence *tāyin* = Pali *tādi* (*n*) = Sanskrit *tādṛ* (*ś*) has also left its traces in the Ardhamāgadhi passages, which we consulted with regard to *tāī*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāī* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tāi*-*tāyi* (*n*)[49] moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due the to conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tāī*-*tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind : "For one thing, a new meaning is not substituṭed in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally : "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time.[50] ".

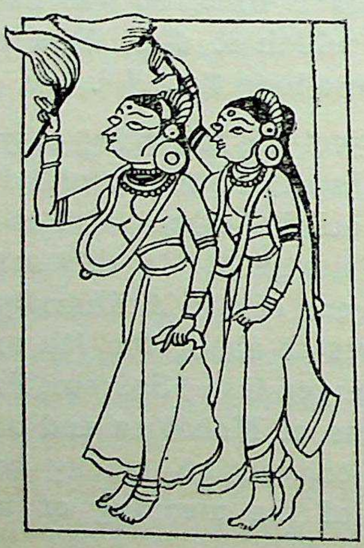
To sum up our subject the following may be observed : In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāī* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning ‘a saint like that’ can be assigned. In this sense *tāi* can already be traced in the earlier layers of the Ardhamāgadhi Jaina Śvetāmbara Siddhānta. In later times at about the 7th or 8th century A. D. the meaning of this term changed into ‘Saviour, Protector’ as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tīrthāṅkara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tāī* into this particular direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself.

---

[49] The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāī* = *tādṛk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādṛk* in *tāī*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tāī* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādṛk*. Skt. *tādṛś* is represented by Prakrit *tārisa* or rarer by *tādisa* only, vide Sheṭh's PSM. R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tāiṇaṁ* = *trāyināṁ* too.

[50] Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in ‘Language in Culture and Society’ by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p. 591 (right column).

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour.



Nature of Time

NAGIN J. SHAH

"As I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs. Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time "[1]—these are the words of Sir James Jean, a great scientist. How can it be possible for a person like me to determine the nature of time ? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time. While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length.

Western Views :

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement. Time is the measure of this continuous movement. In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*). Movement presents two features : (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality. Thus movement bears the characteristic of *unity*. (ii) Movement, on the other hand, is also *virtually multiple*. One can divide it into an indefinite number of parts. " Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude." Thus time is looked upon as made up of two elements, the one *formal* namely number (*numerus*), and the other *material* namely movement (*motus*).

---

[1] *The Mysterious Universe*, p. 20.

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration.[2]

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement.[3] I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter; they are due to the action of *motion* on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments.[4] Why was he led to this atomic view of time ? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world; therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past."[5]

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature'. This substance possesses, among other infinite attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension; since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance[6]; that causal relation is not temporal relation; that it is the relation between the 'constant and eternal things'.[7] This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis.* In this sense time is unreal, it is the *appearance* which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato.[8]

---

[2] *History of Western Philosophy* (Bertrand Russel), p. 229.

[3] For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol. I, pp. 145–150.

[4] *History of Philosophy : Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol. II, p. 206.

[5] *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p. 44.

Descertes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance.[9] Space and time, according to him, are *confused* ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time.[10]

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility; time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity.[11]

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or relations belonging to things as such; they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things; hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.[12] Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and countertheses; such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.[13] Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.[14] According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.[15] A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception; and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience'; conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.[16]

---

[6] *A History of Philosophy* (Thilly), pp. 324–326.

[7] *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p. 305.

[8] *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p. 250.

[9] *History of Philosophy: Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp. 215-216.

[10] *Ibid.*, p. 242.

[11] *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p. 72.

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée reelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.[17]

---

[12] *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421.
[13] *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267.
[14] *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18.
[15] *Ibid.*, p. 36.
[16] *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255.
[17] *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107.

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.[18]

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i. e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.[19]

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes : 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving.... Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'[20] 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity....If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured....The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum'.[21]

---

[18] *Ibid.*, p. 274.

[19] *Ibid.*, p. 341.

[20] *The Principle of Relativity*, p. 190.

Indian Views (except the Jaina) :

In the Sāṁkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent[22]; some declare that it is an evolute (*pariṇāmaḥ pṛthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)[23]; some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time[24]; some expressly state that time is nothing but action.[25] Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khaṇḍa*); that eternal time is no more than *guṇas* of *Prakṛti*; the tractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts.[26] Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future.[27] The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence; it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal. "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhinirmāṇa*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāṇa*) in the *Guṇas* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical cousciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz., the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *kṣaṇa*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist; neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*lakṣaṇapariṇāma*) as opposed to change of quality (*dharmapariṇāma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-pariṇāma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

---

[21] *Reason and Nature* (Cohen), pp. 234–236.

[22] *Sāṁkhyatattvakaumudī* on *kārikā* 33.

[23] *Mṛgendravṛttidīpikā*, 10.14.

[24] प्रधानवादे पञ्चविंशतितत्त्वेभ्यो बहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालशब्देन व्यवह्रियताम् ।
Parāśarasaṁhitābhāṣya, I. 20.

[25] न कालो नाम कश्चित् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? क्रियासु कालसंज्ञा ।
Yuktidīpikā (Calcutta Sk. Series), p. 158.

[26] नित्यौ यौ दिक्कालौ तावाकाशप्रकृतिभूतौ प्रकृतेर्गुणविशेषावेव ।......यौ तु खण्डदिक्कालौ तौ तत्तदुपाधिसंयोगाद् आकाशादुत्पद्यत इत्यर्थः ।
Sāṁkhyapravacanabhāṣya (Chowkhamba), p. 82.

[27] कालश्च भूतं भवद् भविष्यदिति व्यवह्रियमाणपदार्थव्यतिरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।
Vṛttānta, Mānasollāsa on Stotra-verse, 41.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial of Time. It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment'. But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*guṇapariṇāmasya kṣaṇatvavacanāt*). But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarśana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Guṇas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*). The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality."[28]

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson. According to this Sāṁkhya view, the moment is real while the duration is mental construction. Bergson's view is quite opposite. There moment is unreal and duration is real. Moreover, duration of the Sāṁkhya seems to be a series of discrete moments; there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before; that is, one does not 'melt' into the other, so to say. On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow; its moments 'melt' into one another and form an organic whole. I feel that this Sāṁkhya view of time is not in tune with their theory of change (*pariṇāmavāda*). They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous. According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i. e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes. So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change. This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction.[29]

Nyāya-Vaiśeṣika View : According to this system, Time is a substance. It is one, eternal and all-pervading. It causes movement and change. All perceptible things are perceived as moving, changing,

---

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp. 19-21.
This exposition is based on *Vyāsabhāṣya* and Vijñānabhikṣu's *Vārtika* on III. 52.

29 सन्तानः समुदायश्च पङ्क्तिसेनादिवन्मृषा । —*Bodhicaryāvatāra* (Ed. Vaidya), p. 158.

coming into being and passing away. They are produced and destroyed. There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all. The things themselves cannot do it. There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible. It is this something, this Power or Force, which is Time. As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new. This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions. It is devoid of specific physical qualities like colour etc. Hence it is not emanable to perceptual cognition. Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things. Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena. Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change.[30] Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term.[31] When Time is divided in many different times, it is a metaphor.[32] In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions. Similar is the case with the division of Time into past, present and future. In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future. Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it. These different times are mere *representations* produced by one single object only. They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept.[33] From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe. It is interesting to note Raghunātha Śiromaṇi's view. According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Īśvara).[34]

Mīmāṁsā View : The Bhāṭṭas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection. The Bhāṭṭas too consider Time as a substance, allpervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc.[35] But as against the Vaiśeṣikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs.[36] One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses. *Śāstradīpikā* solves the difficulty in the following manner. Time is not perceived independently by the senses; but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses.[37] On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaras accept the Vaiśeṣika view of Time *in toto*.[38]

---

[30] *Vaiśeṣika Sūtras* II. ii. 6–9 with *Upaskāra* and *Vivṛti* thereon.

[31] आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिस्रः संज्ञा भवन्ति ।
—*Praśastapādabhāṣya* (Vizianagaram Ed.), p. 58.

[32] अञ्जसा...कालस्यैकत्वेऽपि सिद्धे नानात्वोपचारः । —*Kandalī* (Vizianagaram Ed.), p. 66.

[33] आकाशस्य कालस्य दिशश्चैकैकत्वादपरजातिर्नास्ति तस्य व्यक्तिभेदाधिष्ठानत्वात् । —*Ibid.* p. 59.

[34] *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol. XI (1943), p. 79.

Advaita Vedānta View : According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*).[39]

Buddhist View : At a very early stage of Buddhism—when even the Piṭakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Āc. Narendradeva, among the Buddhists. He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *vijñāna* as immutable. He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature.[40]

Mahāvibhāṣā refers to a view that regards time as immutable and *saṁskṛta dharmas* as impermanent. Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous; *saṁskṛta dharmas* move in this receptacle; they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past. Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three 'transitions' (*adhvā*). The Vaibhāṣikas think that all the three transitions—future, past and present—exist. The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element. Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalakṣepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*). All the *dharmas,* when they are in a state of *phalakṣepa* are termed present. The states prior and posterior to this state are devoid of *phalakṣepa-śakti.* Prior non-existence of this power is termed future; and posterior non-existence of this power is termed past. The future and the past exist in the same sense as the present exists. All the three times, rather 'transitions', have the same nature always; merely their efficiency (*kāritra*) differs. While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharmakośa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarakarṣaṇa.* In the Vaibhāṣika list of seventyfive *dharmas* Time finds no mention. But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the Vaibhāṣika philosophy. One unitary immutable time is accepted under the name of *Amṛta dhātu* (=*Nirvāṇa dhātu*). The empirical time is accepted in the guise of *saṁskṛta lakṣaṇas* which together, like Vaiśeṣika time, constitute the general cause of change.[41]

---

[35] कालस्यापि विभुत्वेऽप्यौपाधिको भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed.), p. 191. कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः......अभ्युपगमात् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya. Ed.), p. 319.

[36] स च कालः षडिन्द्रियग्राह्यः । —*Mānameyodaya*, p. 190.

[37] कालो न स्वातंत्र्येणेन्द्रियैर्गृह्यते; अथ च विषयेषु स्वेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरपीन्द्रियैर्गृह्यते ।
—*Śāstradīpikā*, I. 1.5.

[38] तत्र चाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन कणादतन्त्रसिद्ध एव प्रमेयवर्गोऽङ्गीक्रियते...... —*Tantrarahasya* (G. O. S., Baroda), p. 17.

[39] कालस्त्वविद्यैव......। —*Siddhāntabindu* (G. O. S., Poona), p. 96.

[40] *Bauddha-Dharma-Darśana* (Āc. Narendradeva), pp. 574-75

The Sautrāntikas deny the objective reality of the *saṁskṛta lakṣaṇas* viz. production etc. The notions of production etc., they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction.[42] Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent. Neither the past nor the future exists.[43] Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*). Hence here the moment becomes a synonym of an element.[44] This is the reason why the author of *Brahmavidyābharaṇa* writes as follows: In the opinion of the Buddhists Time does not exist. A jar etc. which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*kṣaṇa*). They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar. There is no independent time such as a *kṣaṇa.*[45]

---

[41] *Ibid.*, pp. 575–582.

[42] *Abhidharmakośabhāṣya*, ii. 46 ab.

[43] *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp. 71–80.

[44] *Ibid.*, p. 36.

[45] बौद्धानां मते क्षणपदेन घटादिरेव पदार्थो व्यवह्रियते, न तु तदतिरिक्तः कश्चित् क्षणो नाम कालोऽस्ति...क्षणिकः पदार्थ इति व्यवहारस्तु भेदकल्पनया । II. 2.20.

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasaṁgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states; that it is the *sine qua non* of the succession of mental states.[46]

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past; they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future ? A non-relative present or future is not possible; and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established.[47]

Kamalaśīla shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

---

[46] *The Indian Historical Quarterly*, Vol. IX (1933), p. 153.

[47] *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp. 198–200.

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalaśīla, time is unnecessary.[48]

Grammarians' View : According to Patañjali, Time is the substratum of the world; it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhaṇḍa*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time.[49] How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day; associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc.[50]

Bhartṛhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus, Time is not an independent and supersensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical.[51] This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanujñā* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority.[52] These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanujñā* correspond more or less to the two aspects, namely *vikṣepa* and *āvaraṇa* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita. Time (*kālaśakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kāraṇa*) or the causal agent (*prayojaka-kartṛ*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution.[53] As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence. Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity.[54] Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls.[55] Similarly, our description of Time as long or brief is not true. Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short.[56] Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future. When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future; and when it continues to flow on as a current, it is called present. Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time.[57] The two aspects *pratibandha* and *abhyanujñā* are eternal.[58] Hence they co-exist. Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two. The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *guṇas* of Sāṁkhya *Prakṛti* in their support.[59]

---

[48] *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629–630.

[49] येन मूर्तीनामुपचयश्चापचयश्च लक्ष्यन्ते तं कालमाहुः ।—महाभाष्य (Ed. Kielhorn), Vol. I, p. 409.

[50] *Ibid.*, Vol. I, p. 409.

[51] *Vākyapadīya* (Banaras Sanskrit Series), I. 2.

[52] कालात्मापि भावानामात्मानमनुप्रविश्य प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां निमज्जनोन्मज्जने कुर्वन् क्रमं पौर्वापर्यलक्षणं प्रकल्पयति ।—Helārāja's comm. (Banaras Sk. Series), p. 357.

---

[53] उत्पत्तौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वताम्। निमित्तं कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥
—*Vākyapadīya*, III. 9.3.

[54] तथा च कार्यनिवेशितः क्रमः काले समारोप्यते न त्वसौ तत्र भाविक इत्यर्थः ।—Helārāja's comm., p. 352.
एवं यौगपद्यमपि...कार्यगतं काले समारोप्यते । —*Ibid.*, p. 353.

[55] ...एकत्वेऽपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम्... । —*Ibid.*, p. 344.

[56] दूरान्तिकव्यवस्थानमध्वाधिकरणं यथा । चिरक्षिप्रव्यवस्थानं कालाधिकरणं तथा ॥
—*Vākyapadīya*, III. 9.47.

[57] क्रियाव्युपरमे भूतः, सम्भावितायां क्रियायां भविष्यन्, क्षणप्रवाहरूपेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्य एवायम् ।
—Helārāja's comm., p. 350.

[58] प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां वृत्तिर्या तस्य शाश्वती । —*Vākyapadīya*, III. 9. 30

[59] *Vākyapadīya*, III. 9.52 and Helārāja's comm., p. 361.

Astronomers' View: The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhaṇḍadaṇḍāyamāna*) and without an end (*akṣayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalanātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nidṛśya*) and is an object of perception.[60] This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the '*truṭi*', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.[61].

Jaina View :

In the *Āvaśyaka Cūrṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality[62]; some maintain that it is nothing but modes of the substance[63]; still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectivly)[64]. Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatīsūtra*[65]. The

---

60 लोकानामन्तकृत् कालः कालोऽन्यः कलनात्मकः । स द्विधा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūryasiddhānta* (Kashi Sk. Series), *Śl.* 10 and the comment thereon.

61 प्राणादिः कथितो मूर्तस्त्रुट्याद्योऽमूर्तसंज्ञकः ।—*Ibid*,, *Śl.* 11.
According to the commentator, Pt. Kapileśvara Chaudhary
$truṭi = \frac{1}{3240000}$ second.

62 ...कालो गुणः... —*Āvaśyaka cūrni* (Ratlam Ed.), 340.

63 ...पुण कालो दव्वस्स चेव पज्जाओ... —*Ibid*, p. 340.

64 अथवा ‘ कालेश्चेत्येके ’ एस दव्वकालो । —*Ibid*., p. 341.

65 किमिदं भन्ते । कालो त्ति पवच्चइ ? गोयमा । जीवा चेव अजीवा चेव त्ति । कइ णं भन्ते । दव्वा पन्नत्ता ? गोयमा ! छ दव्वा पन्नता । तं जहा--धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए, जीवत्थिकाए, अद्धासमये य ।

Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*vartanā*) that go on in the five substances; without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause[66]. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production[67]. (2) Jainas should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*[68]. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits *all at once*; this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition[69]. (4) Time substance is a controlling principle. Without it temporal order could not be accounted for. Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order.[70] (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division.[71] (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time.[72] (7) Activities like cooking etc. are conventionally referred to as 'cooking time' etc. But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity. The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time.[73] (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right. Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances. Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future'. Movements require the assistance of Time. Without it they are impossible. Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance.[74] (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāśa*) can very well perform the function assigned to time. In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*vartanā*) in the five substances. Space merely contains or gives room to the substance. It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances. For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it cannot cook the rice; for that we need fire.[75] (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time; and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes.[76] (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriyā*). Akalaṅka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity.[77] Akalaṅka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'daṇḍī' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'daṇḍī' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *daṇḍa* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity.[78] Moreover, if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How ? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.[79] It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection ?[80] Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalaṅka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time; they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.[81] The last argument adduced by Akalaṅka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity ? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.[82]

---

[66] धर्मादीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिर्वृत्तिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपग्रहाद्विना तद्वृत्त्यभावात् तत्प्रवर्तनोपलक्षितः काल इति कृत्वा वर्तना कालस्योपकारः । —*Sarvārthasiddhi* (Ed. Pt. Phulacandra), p. 291.

[67] स्वकीयोपादानरूपेण स्वयमेव परिणममानानां पदार्थानां कुम्भकारचक्रस्याधस्तनशिलावत्...पदार्थपरिणतेर्यत् सहकारित्वं सा वर्तना भण्यते ।...वर्तनालक्षणः कालाणुद्रव्यरूपो निश्चयकालः ।

—*Dravyasaṁgrahavṛtti* on *gāthā* 21.

[68] तथा च वर्तनापर्यायस्य साधारणापेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थित्यवगाहनापेक्षासाधारणकारणत्वेन धर्माधर्मास्तिकायौ सिद्धौ जातौ तत्राप्यनाश्वास आयाति । —*Dravyānuyogatarkaṇā* (Nirṇayasagar Ed.), p. 175.

[69] चूताद्याः शेषहेतूनां सत्त्वेऽपि फलवञ्चिताः ।
कालद्रव्यमपेक्षन्ते नानाशक्तिसमन्वितम् ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 48.

---

[70] असति हि नियामकद्रव्ये किसलय-कलिका-फलप्रसवपरिणतयः सहकारतरोर्युगपदाविर्भवेयुः, क्रमभाविनी चैषां किसल्यादिपरिणतिरुपलभ्यते, ततः शक्यमनुमातुम्—यदनुरोधादेताः कार्यव्यक्तयस्तारतम्येनात्मातिशयमासादयन्ति सोऽस्त्यत्र कोऽपि कालः। —*Siddhasenagaṇi-Ṭīkā* on *Tattvārthasūtra*. IV. 15.

[71] कालद्रव्ये चासति तद्विशेषाः समयादयः।
कथं नु स्युर्विशेषा हि सामान्यानुचराः खलु ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 21.

[72] यच्छुद्धपदवाच्यं तत् सद् इत्यनुमितेरपि।
षष्ठं द्रव्यं दधत् सिद्धिं कालाख्यं को निवारयेत् ॥ —*Ibid.*, XXVIII. 20.

[73] समयादीनां क्रियाविशेषाणां समयादिभिर्निर्वर्त्यमानानां च पाकादीनां 'समयः पाकः' इत्येवमादि स्वसंज्ञारूढिसद्भावेऽपि 'समयः कालः' 'ओदनपाकः कालः' इति अध्यारोप्यमाणः कालव्यपदेशस्तद्व्यपदेशनिमित्तस्य कालस्यास्तित्वं गमयति। —*Sarvārthasiddhi*, p. 292.

[74] स्यादेतत्—आदित्यगतिनिमित्ता द्रव्याणां वर्तनेति; तन्न; किं कारणम्? तद्गतावपि तत्सद्भावात्। सवितुरपि व्रज्यायां भूतादिव्यवहारविषयभूतायां क्रियेत्येवं रूढायां वर्तनादर्शनात् तद्धेतुनाऽन्येन कालेन भवितव्यम्।
—*Rājavārtika* (Ed. Pt. Mahendrakumar), p. 477.

---

[75] यथा भाजनं तण्डुलानामधिकरणं न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापार:, तथाकाशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनायामधिकरणं न तु तदेव निर्वर्तयति। कालस्य हि स व्यापार:। —*Ibid*., p. 477.

[76] कालानुगृहीतवर्तना हि सत्तेति ततोऽप्यन्येन कालेन भवितव्यम्। —*Ibid*., p. 477.

[77] स्यान्मतम्—क्रियामात्रमेव काल.।...सर्वोऽयं कालव्यवहार: क्रियाकृत:। क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्यक्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या भवति। योऽपि समयो नाम भवद्भिरुच्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव कालसामानाधिकरण्यात्। न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्य: तत: सूक्ष्मतर: कश्चिदस्ति काल:। तत्समयक्रियाकलाप आवलिका, तत्प्रचय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकलापपरिच्छिन्ना आवलिका उच्छ्वासपरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या। एवमुत्तरत्रापि योज्यम्। लोकेऽपि तथैव गोदोहेन्धनपाकादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमान: कालाख्य इति क्रियैव काल इति......। —*Ibid* , p. 482.

[78] सत्यं क्रियाकृत एवायं व्यवहार: सर्व:—उच्छ्वासमात्रेण कृतं मुहूर्तेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासो निश्वासो मुहूर्त इति स्वसंज्ञाभिनिरूढानां काल इत्यभिधानमकस्मान्न भवति। यथा देवदत्तसंज्ञया निरूढे पिण्डे दण्डयभिधानमकस्मान्न भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धि: तथा कालसिद्धिरपि। —*Ibid*., pp. 482–483.

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars generally find differences between the two views.[83] Let us see what is the real position.

---

[79] तस्य वर्तमानकालाभावः प्रसक्तः । कथम् ? ऊयते पट इति यः प्रक्षिप्तस्तन्तुः सोऽतिक्रान्तः, यः प्रक्षेप्स्यते सोऽनागतः, न च तयोरन्तरे काचिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागामिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिगृह्येत । वर्तमानापेक्षौ च पुनरतीतानागताविष्येते तदभावे तयोरप्यभावः स्यात् । —*Ibid.*, p. 483.

[80] आरम्भादिरपवर्गान्तः क्रियाकलापो वर्तमान इति ।......तदप्ययुक्तम्; कुतः ?......क्षणिकानां क्रियावयवानां समूहाभावाच्च । —*Ibid.*, p. 483.

[81] यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धेः कालो नास्ति इत्युच्यते; ननु क्रियायाः क्रियासमूहस्य चाभावः । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तेभ्यः प्रवृत्तिर्व्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid.*, p. 483.

[82] किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशभागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितो हि लोके प्रस्थादिः परिमाणविशेषः व्रीह्यादेरवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । —*Ibid.*, p. 483.

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature. These time-atoms are innumerable. Each time-atom occupies one unit of universe space.[84] They do not combine and form molecules as do the atoms of matter. Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*). Though these time-atoms have no spatial extension (*tiryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ūrdhvapracaya*). Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya*. Hence, time is not counted among *astikāyas*.[85] Time-atoms are motionless[86] and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokākāśa*). They are eternal as they are atomic and do not form aggregates.[87] Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things.[88] Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guṇa* (their special individual quality).[89] Āc. Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment.[90] Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc. and in this sense only they are termed *amūrta*.[91] They are subtle and imperceptible.[92] They go on assuming different modes all the while. The smallest mode of time-atom is termed '*samaya*'. Each atom has infinite such modes.[93] Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes.

---

[83] *Darśana aur Cintana* (Pt. Sukhlalji), p. 332.

[84] लोयायपदेसे इक्केक्के जे ट्ठिया हु इक्केक्का। रयणाणं रासीमिव ते कालणू असंखदव्वाणि ॥ —*Dravyasaṁgraha gāthā*, 22.

[85] *Sarvārthasiddhi*, p. 312.

[86] ...कालाणवो निष्क्रियाः... । —*Ibid.*, p. 313

[87] कालाणूनां...कायत्वाभावः । अत एव विनाशहेतुत्वाभावान्नित्याः । —*Rājavārtika*, p. 482.

[88] परप्रत्ययोत्पादविनाशसद्भावादनित्याः । —*Ibid.*, p. 482

[89] ध्रौव्यं तावत् कालस्य स्वप्रत्ययं स्वभावव्यवस्थानात् । व्ययोदयौ परप्रत्ययौ, अगुरुलघुगुणवृद्धिहान्यपेक्षया स्वप्रत्ययौ च । —*Sarvārthasiddhi*, p. 312.

[90] एगम्हि सन्ति समये संभवठिदिणास सण्णिदा अट्ठा । समयस्स सव्वकालं एस हि कालाणुसब्भावो ॥
—*Pravacanasāra*, II. 51.

[91] सूचिसूत्रमार्गाकाशच्छिद्रवत् परिच्छिन्नमूर्तित्वेऽपि रूपादियोगाभावाद् अमूर्तः । —*Rājavārtika*, p. 482.

[92] *Ibid.*, p. 501.

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows. Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manuṣyakṣetra*). Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space. Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries. This motion is available in the human region only.[94] A verse found in the *Lokaprakāśa*[95] gives scope to interpret this view as follows. Their Time substance pervades the whole universe-space. Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space. But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya, āvalikā, muhūrta*, day, etc. everywhere in the whole of universe-space. It is manifested only in the human region. It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region. When interpreted thus this view becomes indentical, in so far as these points are concerned, with the Digambara view. Even Digambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region.[96] On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*). Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic. But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers. On the contrary, Āc. Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digambara view.[97] And if Āc. Hemacandra's view is considered to be the view of those concerded Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two; as a matter of fact there are no two views; there is but one view only.

---

[93] *Darśana aur Cintana*, pp. 332–333.

[94] *Ibid.*, p. 332.

[95] किन्तु योऽर्कादिचाराभिव्यङ्ग्यो नृक्षेत्रमध्यगः। कालो न स्यात् कथं कार्यानुमेयः परमाणुवत्॥ XXVIII. 19. Study the *Tattvārthabhāṣya* on *sūtra* 'तत्कृतः कालविभागः।' (IV.5). Here it is: तस्य (कालस्य) विभागो ज्योतिष्काणां गतिविशेषकृतः... ।

[96] एवं सवितुरनुसमयगतिप्रचयापेक्षया आवलिकोच्छ्वास-प्राण-स्तोक-लव-नालिकामुहूर्ताहोरात्र-पक्ष-मासर्त्वायनादिसवितृगतिपरिवर्तनकालवर्तनया व्यवहारकालो मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषां गतिपरिणामात्, न बहिः, निवृत्तगतिव्यापारत्वात् ज्योतिषाम्। —*Rājavārtika*, p. 482.

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mukhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*). Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time.[98] Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*vartanā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*pariṇāma*), the movement (*kriyā*) and the temporal order (*paratvāparatva*) is the Relative Time.[99] They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time. Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity.[100] From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time sulbstance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time. And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it. In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable. But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion. Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaiśeṣika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaiśeṣikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant[101] (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement.[102] And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points *at different instants*. This means that without instants even movement would become impossible. *Dharma* is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

---

[97] लोकाकाशप्रदेशस्थाः भिन्नाः कालाणवस्तु ये। भावानां परिवर्ताय मुख्यः कालः स उच्यते ॥—*Vṛtti* on *Yogaśāstra*, I. 16.

[98] तत्र परमार्थकाले भूतादिव्यवहारो गौणः, व्यवहारकाले मुख्यः। —*Rājavārtika*, p. 482.

[99] स्यान्मतम्—वर्तनाग्रहणमेवास्तु कालास्तित्वख्यापनं तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति। तन्न। किं कारणम्? कालद्वैविध्यप्रदर्शनार्थत्वात् प्रपञ्चस्य। द्विविधः कालः—परमार्थकालः व्यवहाररूपश्चेति। तत्र परमार्थकालः.. वर्तनाया उपकारकः।—*Ibid.*, p. 482.

[100] कालवर्तनया लब्धकालव्यपदेशः कुतश्चित् परिच्छिन्नः अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेदहेतुः। —*Ibid.*, p. 432

---

101 *Darśana aur Cintana*, p. 333.

102 अप्रदेश एव समयो......एकैकमाकाशप्रदेशमभिव्याप्य तस्थुषः प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदभिव्याप्तमेकमाकाशप्रदेशं मन्दगत्या व्यतिपतत एव वृत्तिः।—Amṛtacandra's comm. on *Pravacanasāra*, II. 46. See also *Vṛtti* on *Dravyasaṁgraha* (Ārrah Ed.), *gathās* 21–22. Compare : तत्र परमसूक्ष्मक्रियस्य सर्वजघन्यगतिपरिणतस्य परमाणोः स्वावगाहनक्षेत्रव्यतिक्रमकालः समय इत्युच्यते । *Bhaṣya* on *Tattvārthasūtra*, IV. 15.

The Jainas maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) *in terms of movement of an atom from one space point to the next one*, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*jaghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*āśugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramāṇuḥ*).

same sense in which Relative Time is. Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*).

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc. are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jīva* and *Ajīva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time; Time is nothing over and above these modes.[103] The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc. and the states of being old and new etc. are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalikā*. A number of *āvalikās* makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other; the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc. are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on incessantly without the help of any other substance (time). Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes. An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change.[104]

---

[103] अत्राहुः केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादयः ।
कालं इत्युच्यते तज्ज्ञैः पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यसौ ॥
एवं च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादयः ।
सम्पन्नाः कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥
पर्यायाश्च कथञ्चित् स्युर्द्रव्याभिन्नास्ततश्च ते ।
द्रव्यनाम्नापि कथ्यन्ते जातु प्रोक्तं यदागमे ॥

—*Lokaprakāśa*, XXVIII. 5, 11 and 12.

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance. We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances. The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound. *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively. But motion and inertia of a substance are not eternal. Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest. This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself. And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia. Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes. But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end. Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it. What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever. Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained; that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak. The order of the universe is firmly based on the principle of causality. Time is superfluous. The description of Time as atomic seems metaphorical. Each and every material atom could be called time-atom. And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apraneśī*).[105] The conception of time-atom is vitiated by many contingencies. If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* ? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself ? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances. If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress. Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound.

---

[104] *Darśana aur Cintana*, pp. 331–332.

[105] This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers. See *Dravyānuyogatarkaṇā*, X. 18–19.

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual[1]

Colette Caillat

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified".

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

---

[1] This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp. (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, série in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are :

Vav; Nis = *Vavahāra- und Nisīha-sutta*. Herausgegeben von Walther Schubring. Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Hamburg, 1966.

Vyavahārasūtra, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's Ṭ(īkā), the theory of *prāyaścitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

---

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928. Note the following corespondance. between the *sutta* and the commentaries :

					Ṭ *vibhāga* I
Vav *udd.* 1 :	1–14 :	Bh 1	*gāthā*	1–288	II
	15–35 :			289–429	III
				1–334	
udd. 2 :	:	2			IV
udd. 3 :	:	3			IV (by mistake ? here noted IV')

Niśītha-sūtram. Edited with *Bhāṣya* and *Cūrṇi*, 4 vol., Agra 1957-1960.

K = *Das Kalpasûtra*. Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1905.

Jīya = *Jīyakappa*; Jīta = Jinabhadra's *Jîtakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cûrṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp. 1195–1210).

Uvav (*Uvavāiya-sutta*) = *Das Aupapâtika Sûtra*. Erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. Ernst Leumann. Leipzig, 1883 (AKM VIII 2).

Āyār. 1 (*Āyāraṅga-sutta*) = *Ācārâṅga-sūtra*. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1910 (AKM XII 4).

Pākṣika-sūtram. Edited with Yaśodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP).

Pravacanasāra = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara*. 2 vol., Bombay, 1922–1926 (DLJP 58; 64).

Samavāyaṅga. Edited with Abhayadeva's *vṛtti*. Bombay, 1918 (Āg.S.).

Ṭhāṇaṅga. Edited with Abhayadeva's *vṛtti*. Bombay, 1918–1920. Āg.S. 1, 2).

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*. Described after the old Sources. Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen. Delhi, 1962. (References are to the paragraphs.)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras*. Kritische übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14; 17).

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence*. Poona, 1960. Id. *History of Jaina Monachism*. From Inscriptions and Literature. Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17).

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden.

mental tenets of the *Arthaśāstra*. But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us. Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyascitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the Śvetāmbaras' oldest doctrine.

It is said to be based on religious tradition (*suya*, *śruta*), as opposed to custom (*jīya*,*j īta*); it is expressed in the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*, whereas *jīya* is embodied in the *Jīya-kappa*.

Although the *Nisīha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem : 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance : either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*). The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyaścitta*. It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon : the reason may be that it grew obsolete very soon. But, thanks to the *Nisīha-bhāsa* and *-cūrṇi*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-ṭīkā*, many interesting details about it have been handed down to us.[2] It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas*: nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition.[3]

THE JAINA COMMUNITY. Before studying the *prāyaścittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community. For the *nigganṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior. The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyaścitta*, being correctly effected, may benefit the culprit.

---

[2] Especially ad Vav 1, 17–20 = Nis 20, 17–20; ad Vav 1, 21–24; 2, 1–6; 27–30.

[3] Cf. G. Bühler, *On the authenticity of the Jaina tradition*; etc. WZKM 1, 1887, 165-180; 3, 1889, 233-240; etc. Cf. Schubring, Doctrine p. 49 *ubi alia*; E. Leumann, *Daśavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592 ; Doctrine § 43.

It is well-known that the Jaina *saṁgha* is divided into units called *gaṇa* (later *gaccha*); small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakkhiya* (Vav 2, 26; VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf. Bh Ṭ, ad Vav 2, 26).[4]

There have been discussions about the unit named *saṁbhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sāṁbhogika*s (amg. *saṁbhoiya*) conform to the same rules when begging or using the alms.[5] More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle".[6] This is evident in the ritual of the *vihār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *saṁbhoga* : those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication.[7] The *saṁbhoiya*s are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samaṇunna* (Sk. *samanojña*).[8] They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasaṁbhogika saṁvigna*)[9] and from those "with whom *saṁbhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnasāṁbhogika amanojña asaṁvigna*)[10], and, finally, from the *visaṁbhogika* (that is the *pārśvastha*, etc. and *saṁyatī*) who are altogether "excluded from commensality"[11].

---

[4] This is not surprising : it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J. A. Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278; Max Weber, *The Religion of India* 21; 117; 189; Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351; etc.

[5] Doctrine 139. Compare Deo, History 230 and n. 88.

[6] *sarvais tapo-viśeṣa-pratipanna-varjitaiḥ sādhubhir ekatra maṇḍalyāṁ bhoktavyam*, VavṬ IV 82 b – 83 a; *sam ekībhūya samāna-samācārāṇāṁ sādhūnāṁ bhojanaṁ saṁbhogaḥ*, Samavāya 22 b 7; etc.

[7] VavṬ II 17 b; *infra*.

[8] VavṬ II 17 a 4; 17 b 3; etc. Cf. *sāṁbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavṬ IV' 45 a 3.

[9] Samav. 23 a 4; cf. *infra*.

[10] VavṬ II 21 a 6.

[11] Samav. 22 b 10 ff. Cf. *infra*.

On twelve occasions, contacts between *saṁbhogika* and *visaṁbhogika* are severely restricted.[12] Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *saṁbhunjittae* is used, with *saṁvasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *nigganthа* into a religious group.[13]

It is a well-known fact that units called *saṁbhoga* and *saṁvāsa* existed in the Buddhist *saṁgha* too.[14] But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *saṁbhoga*. The fact remains that similarities can be traced. Moreover, in both communities, the heaviest *prāyaścitta*s, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions".[15]

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS. The monks who build the *saṁgha* bear different names in the different strata of the canonical literature. But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha, bhikkhu*, or *samaṇa niggantha*, etc., can be considered as synonyms.[16]

---

[12] Samav. 21 b – 24 a = NisBh 2071 f.; cf. Abhidhāna 7, 207 a – b.

[13] Vav 6, 10 f.; 7, 1; 4 f.; cf. K 4, 4; 1, 35.

[14] The notion of *saṁbhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf. Paul Mus, *Barabuḍur* *264. The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts : *saṁbhogo nāma dve saṁbhogā āmisa-saṁbhogo ca dhamma-saṁbhogo ca. āmisa-saṁbhogo nāma āmisaṁ deti vā paṭigaṇhāti vā...dhamma-saṁbhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff.).

[15] Cf. the arrangements against the *patanīya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl. La Vallée Poussin IV 96).

[16] Sk. *nirgrantha*, amg. *niggantha* and *niyaṇṭha*, pā. *nigaṇṭha*, etc. About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f.; K. R. Norman, JOIB 10, 1961, 349 f.; VavṬ explains : *nirgato granthād dravyataḥ suvarṇ'ādi-rūpāt, bhāvato mithyātv'ādi-lakṣaṇād iti nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f.). Cf. *Uttarajjhāyā* 29, 31.

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*² p. 245; V. S. Agrawala, *India as known to Pāṇini*² 382 (ad Pāṇ. 3, 2, 168); cf. Schubring IA 39, 259 : this fact is not ignored by Malayagiri (cf. *bhikṣi yācnāyām*, VavṬ II 1 b 11) : nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhid-* : *bhāvasya bhedako bhikṣuḥ*. . . ., *ibid.*, 5 b – 6 a. Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl. La Vallée Poussin IV, p. 96 f.

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks.

Some of them (the *jiṇakappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gaṇa*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapekṣa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*". Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpekṣa*); it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavṬ III 48 b); the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsī* (*ibid.* IV 7 b). This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gaṇa* have to be released.

The *jinakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast : they are *kṛtakaraṇa*, whereas among the *sāvekkha*, some are *kṛtakaraṇa*, some are not (*ak.*). Further, some *bhikṣus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthire dhṛty-avaṣṭambha-rahite*, VavṬ III 11 b 7).[17]

An important distinction, in the *Mahānisīha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agīyattha* and *gīyattha* or *kaḍajogī* : the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta*.[18] The *gīyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vṛṣabha*)[19], whereas the *agīyattha* is called a "deer" (*miga*, *mṛga*).[20]

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovida*), while others are "competent" (*vikovida*), which means that these either are *gīyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavṬ II 97 b 5 ff.)

Even among the *agīyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*pariṇāmaka*); some do not, but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyaścitta* (*apariṇāmaka*) ; again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atipariṇāmaka*).[21] All these peculiarities are summarized in the following table :

---

[17] Cf. VavBh 1, 418; 420 = NisBh 6649; 6651; compare VavPīṭhBh 160.

[18] *kaḍajogī gīyattho bhaṇṇai. Piṇḍ'esaṇā Vattha-Pā'esaṇā Cheya-suy'āiyaṁ sutt'atthao ahīyāṇi jeṇa so gīyattho* (*Jīyakappa cuṇṇi*, ad Jīya 16 a. Leumann Jīta p. 1203; cf. VavPīṭhBh 109, Ṭ 38 a 10).

[19] Cf. Deo, History 226.

[20] VavBh 3, 264; 272; Ṭ IV 49 a 12; 58 a 9; III 42 a. Compare the name of the first Tīrthaṁkara, Usabha, Ṛṣabha, and the "leonine" lineage of Mahāvīra, *sīh'ubbhava-bhūeṇaṁ appāṇeṇaṁ*, Āyār. 2, 15, 2, cf. Doctrine p. 24 n. 3.
During the ritual of the confession, the *ācārya* is *siṁhānuga*, the culprit monk is *kroṣṭukānuga* (VavṬ III 42 a). Compare, among the Buddhists, J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115; 239 etc.

niravekkha	*sāvekkha*	
they are *gacchaniggaya*	(Cf. the superiors, who are *gacchavāsī*)	
3 : *jiṇakappiya* *pārihāriya* (or *parih.*) *ahālandiya*	3 : *āyariya* *uvajjhāya* *bhikkhu*	
necessarily *kayakaraṇa*	either *kayakaraṇa*	or *akayakaraṇa*
	either *thira*	or *a(t)thira*
	either *gīyattha* = *kaḍajogī* = *vasaha*	or *agīyattha* = *miga*
	is normally *pariṇāmaka*	either *pariṇāmaka* or *apariṇāmaka* or *atipariṇāmaka*
	is *vikovida*	either *vikovida* or *akovida*

The distinction between the *gīyattha* and *agīyattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

THE NIRAVEKKHAS. As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order : the *jinakalpika* (*jiṇakappiya*), the *parihāraviśuddhika* or *śuddhapārihārika* (cf. amg. *parihārakappa-ṭṭhiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda(-pratimā) kalpika* (*ahālandiya*). The *parihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *parihāra* (*infra*).

The *jiṇakappiya* follows the "rule of the Jina" (*jiṇakappa*). Unlike the monk "of the rule of the theras," who, normally, is not allowed to be alone, the *jiṇakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space).[22] As far as possible, he conforms to what has been Mahāvīra's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic.[23]

---

[21] VavṬ II 58 b 6 f.

This solitude of the *jiṇakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature. For many, it was well-nigh unbearable.[24]

There is no doubt that the *yathālanda-pratimā* is archaic and quite obsolete. For the *Pravacanasāra*[25] relates its disposals with due reserve : *itthaṁ tāvad asmābhir vyākhyātam* (174 a 4) !

The *ahālandiyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned[26]: they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid.* 612 f.). Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *jiṇakappiya*. They live five together at the very most.[27] Two degrees seem to be recognized according to their proficiency : some still need coaching, and therefore keep links with the *gaṇa*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties.[28]

The *ahālandiya* and the *jiṇakappiya* rank as *attacinta* (*ātmacintaka*) : not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self : exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratipattu-kāmāḥ* (VavṬ IV' 41 b 7).

In the same manner, the *pārihāriya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'aṭṭha-cintaga*.[29] In many respects, the atonement called *parihāra* tends to impart the benefits of the *jiṇakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows. Just like the *jinakalpa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival. In a sense, it looks like a sort of compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical.

---

[22] Cf. K p. 47, quoting Abhayadeva; Jacobi, SBE 22, 57 n. 2; Schubring, *Worte Mahāvīras* 100.

[23] Cf. Āyār 1, 29 f.; 40 ff.; Schubring, Worte 115 ff.

[24] Cf. *infra*. Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff.

[25] *Gāthā* 611 – 628, p. 172 b – 176 a.

[26] *landaṁ tu hoi kālo*, Pravacana 611; cf. 612.

[27] *panc'eva hoi gaccho tesiṁ ukkosa-parimāṇaṁ*, *ibid.* 613; cf. 173 a.

[28] *gacche pratibaddhā apratibaddhāś ca*, *ibid.* 173 a 14.

[29] VavBh 1, 363. Cf. VavṬ III 30 b.

Though there are some signs that the *niravekkhas*' ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks : they had to live a particularly pure life.[30]

THE PARIHAVANTAS. On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal.

Six types are recognized: the *pāsattha* (*pārśvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kusīla* (*kuśīla*), the *osanna* (*avasanna*), the *nitiya* or *ṇicca*, the *saṁsatta* (*saṁsakta*).[31] They are opposed to those who anxiously strive for delivery.[32] They are excluded from the *saṁbhoga* : *bhinnasaṁbhogiko 'manojño 'saṁvignaḥ* (VavṬ II 21 a 6). It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu*'s daily duties (*āvassaya*).[33] It is their conduct, then, that is not commendable. But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge.[34]

* * *

THE PĀYACCHITTAS. Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault; they extract the "dart" that the offence would have been; they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery.[35]

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhintara(y)a tava*,[36] whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions.[37] Thus, "*bāhya-tapas* is virtually synonymous with fasting."[38] Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts :[39] it will be seen that it has replaced the older *parihāra*.

---

[30] It was apparently criticized in some cases, cf. VavṬ IV′ 22 b 6 ff.; 62 a 4 ff.

[31] *paribhavantaḥ pārśvasth'ādayaḥ*, VavṬ II 28 a 2; *pārśvasth'ādau ayatamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s. v. *parih.*; *dharmāc cyuta*, Samav. 23 a 12.

[32] About the *saṁvigga* (*saṁvigna*) or *jayamāṇa* (*yatamāna*), cf. VavṬ II 28 a 1; *saṁvigna mokṣâbhilāṣin*, *ibid.* IV′ 73 a 11; *vihāram icchanti*, *ibid.* II 26 a 12.

[33] Cf. VavBh 3, 165, and the relative Ṭ (summary in my Expiations 55 ff.) ; also the commentary of Nis 13, 42 ff.

[34] Cf. Vav. 1, 35; VavBh 3, 212 f.

[35] VavBh 1, 322 ff.; 2, 47; Uttar 29, 16, cf. SBE 45, 164 and n. 4.

[36] Cf. Uvav 30, etc.

[37] Uvav *ibid.*

THEORETICAL REMARKS. Traditionally, ten atonements are listed:

pāyacchittaṁ tu dasavihaṁ (Uttar 30, 31).

They are quoted in a famous *gāthā*:[40]

āloyaṇa 1 paḍikamaṇe 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5
tava 6 cheya 7 mūla 8 aṇavaṭṭhayā 9 ya pārancie 10 c'eva.

This list is reproduced in many texts, though sometimes with sligh variants.[41] The *pāyacchittas*, thus, are said to be : "the confession, repentance, mixed (or : both these), restitution, and collectedness; further : austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion".

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras.[42] It must be admitted that alterations took place early enough;[43] but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items.[44]

The first two are often alluded to; the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa-*, *Vavahāra-* and *Nisīha-sutta*),[45] which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth. Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as *one* expiation only; moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six.[46] Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements. The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above enumeration. But it should not be overlooked that the *āloyaṇā* and *paḍikkamaṇa* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed.

---

[38] R. Williams, *Jaina Yoga* 238.

[39] ZDMG 60, 1906, 538; Doctrine 161.

[40] VavPīṭhBh 53; cf. K p. 12; Jīta p. 1196 n. 1, *ubi alia*.

[41] (*tad-*) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I'; Jīya 4.

[42] *Mūlācāra* 5, 164 f.

[43] Cf. the list in the Tattvārtha, comprising nine *pāyacchittas*.

[44] Cf. S. B. Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40.

[45] Cf. Doctrine 161.

[46] VavPīṭhṬ 36 a 12; Bh 100 b; 108 b.

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyacchittas* 1–6 as related, *not* to the confession etc., but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts.[47]

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities. Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyacchitta*, at least according to theory.[48] Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation: it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakaraṇa*. Hence the table of equivalences on p. 99.

This table seems to be rather theoretical; has it ever been followed in actual practice ? In that case some difficulties would have arisen. For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*infra*).

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain : the *pāyacchitta* known as *tava* in Uvav, Jīya, etc., is listed in these treatises at exactly the same place where the VavBhṬ name the (*parihāra-*) *tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta*.[49] This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the Jīya and in the VavBhṬ.[50] Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

---

[47] Compare VavPīṭhBh 164 f.

[48] Cf. K p. 12; VavBh 1, 422 f. (= NisBh 6 655; 6 657) ; VavṬ III 49 a ff.; compare Manu 8, 337 f.; *Arthaśāstra* 3, 10, 43. The actual practice may have been somewhat different (cf. Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295) ; also A. L. Basham, *The wonder that was India* 120 f., with keen and sympathetic insight.

[49] In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rythm (cf. Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p. 166) ; etc.

[50] Cf. Jīya 61; and Leumann p. 1205; VavBh 3, 180 and corresponding Ṭ.

Incurred prāyaścitta	ācārya		upādhyāya		bhikṣu							
	kṛta-karaṇa	akṛta-karaṇa	kṛtak.	akṛtak.	gītārtha				agītārtha			
					sthira		asthira		sthira		asthira	
					kṛtak.	akṛtak.	kṛtak.	akṛtak.	kṛtak.	akṛtak.	kṛtak.	akṛtak.
mūla	*mūla*	*cheda*	*cheda*	6 *guru*	6 *guru*	6 *laghu*	6 *laghu*	6 *laghu* or 4 *guru*	4 *guru*	4 *laghu*	4 *laghu*	1 *guru*
cheda												1 *bhinna* g.
6 months												1 *bh.* l.
guru												
4 *guru*												20 days g.
laghu												l.
1 *guru*												15 g.
laghu												l.
1 *bhinna* g.												10 g.
l.												l.
20 days g.												5 g.
l.												l.
15 g.												Fast *daśama*
l.												*aṣṭama*
10 g.												*ṣaṣṭha*
l.												*caturtha*
5 g.												*ācāmla*
l.												*ekāśana*
Fast *daśama*												*pūrvārdha*
aṣṭama												*nirvikṛtika*

the specific disposal of the *parihāra*.[51] This change is not to be wondered at : for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk;[52] but consequently some discrepancies arose: according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*); in actual practice, however, the VavBhṬ commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*.

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position : the commentaries distinguish between the monk being in it (*vaṭṭanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation. It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*.

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as *the prāyaścitta* : thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is : their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences.[53]

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvīra : not only does he live "isolated" (though in his *gaṇa*) : it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvīra's longest penances.[54]

THE VEYĀVAḌIYA. The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault; however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives. This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvaḍiya* or *veyāvacca* (*vaiyāvṛtya*).[55]

7598

The custom of *vaiyāvṛtya* is not specifically Jaina : it is in use among the Buddhists[56], and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc. Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community.

It is held to be very meritorious. And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so;[57] but it seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength.[58] In any case, the *veyāvaḍiya* played a very important part in linking all the members of the *saṁgha* and *gaṇa* together. While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters. Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service.

---

[51] Cf. *supra* 8; *infra* 21; 24. Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jīya 91; 100; 102; and Leumann p. 1196.

[52] Cf. VavṬ III 29 b 10; and *infra*.

[53] VavṬ II 80 b – 81 a, cf. Bh 1, 223–226.

[54] VavṬ II 53 a 11 f.; 79 b 11; 97 a 1; III 16 b 5, etc.

[55] Cf. Vav 10, 35; Uttar 29, 43.

[56] Cf. Vin I 46–49; IV 326, 1 f.

[57] Cf. VavṬ III 4 a 2 f.

On the other hand, the *veyāvaḍiya* could prove prejudicial to the common monks' progress. Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation.[59] Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvaḍiya* soon ranked as one of the noblest observances.[60]

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyaṇā*; *ālocanā*). The practice of confession was already established in India at the time when Buddha's and Mahāvīra's communities were developing. It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did.[61] But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus.

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books. According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement; but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyaṇā* alone can make possible. Hence, it must be true and honest. The difficulty of this undertaking is acknowledged : it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*). Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault.[62]

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation. Even if the sequence is partly artificial, it shows that the process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities: *āloejjā paḍikkamejjā nindejjā garahejjā viuṭṭejjā visohejjā akaraṇayāe abbhuṭṭhejjā ahā'rihaṁ tavo-kammaṁ pāyacchittaṁ paḍivajjejjā* (Vav 1, 35; cf. 6, 10 f.; 7, 1; K 4, 25).

---

[58] Cf. VavBh 1, 298.

[59] As for the able *niggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas'* practice.

[60] Cf. VavṬ III 8 b; 10 b – 11 a.

[61] Wilhelm Gampert, *Die Sühnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233.

[62] Cf. VavṬ II 57 b 1; 59 a 4 f.

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyaṇā*.[63]

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure : when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*; if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *saṁbhoga* ; or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūviyaṁ*) ; the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammaṁ-bhāviyāiṁ*) ; if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantāṇaṁ siddhāṇaṁ antie*).

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can.[64] As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents :

jaha bālo jampanto kajja-m-akajjaṁ ca ujjuyaṁ bhaṇai.[65]

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times :[66] if the three accounts are identical, they are held to be true :

---

[63] Uttar 29, 5; cf. *Mahānisīha* 1, 16; 31 f.; § 13. Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc.

[64] Cf. VavṬ III 39 b 12 ff.; 40 b 2; IV 18 b 5 ff. Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337–338, ten qualities from the culprit, *ibid.* 339 b – 340 a.

[65] Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohanijj. 801; cf. *Mahānisīha* 1, 199 a.

[66] In conformity with the technique of the *śruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem.

......āloyāventi te u tikkhutto
saris'attham apaliuncī visarisa pariṇāmato kuncī
(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395).

According to VavBhṬ, there are three types of *āloyaṇā* : (1) the *vihār'ā.*; (2) the *uvasaṁpayâ.* (*upasampad-ā.*) ; (3) the *avarāh'ā.* (*aparādh'ā.*). The first one is that of the religious life, which is thus laid open : *vihāram..prakaṭayanti* (VavṬ II 17 a 6) ; from the commentaries, we learn that it is the *ā.* addressed by the monk to the superior of his own *saṁbhoga.* It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who, leaving his own *gaṇa*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing; the third *āloyaṇā* is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gaṇa* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or point by point, *oghena vibhāgena ca.*[67] In fact, the global *ā.* is not resorted to except in cases of emergency;[68] othervise, it is allowed only in the *vihār'āloyaṇā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days.[69]

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type.[70] Except for the detailed *avarāh'ā.*, it does not matter whether the day is auspicious or not.[71]

The order according to which the offences are recalled is fixed : first the transgressions of the *mūlaguṇa*, then of the *uttaraguṇa* etc.[72]

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions. The *saṁbhoiya* monks who come in view of the *vihār'āloyaṇā* should arrive when the residents have just begun their meal. Thus, they will take it all together, either after the confession if the *āloyaṇā* is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyaṇā* if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days).

---

[67] VavṬ II 17 b; Bh 1, 52; 62.
[68] Cf. similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f.; 168.
[69] VavṬ II 21 a 9 f.; 11 f.; Bh 1, 52.
[70] VavBh 1, 53 = NisBh 6 315.
[71] VavBh 1, 54; Ṭ II 18 b.
[72] Compare the Buddhist *Vinaya* 1, 112.

It is addressed to the eldest (*rāiṇiya*), or to the second eldest, or to a *gīyattha* ; and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most.[73]

The *uvasaṁpayâloyaṇā* is a very elaborate ceremony.[74] It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gaṇa*. He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct. Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper. If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days; he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory. If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,[75] then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus :

> *āloyaṇā me dinnā, icchāmi sāraṇa vāraṇa coyaṇaṁ ti*;

the *guru* promises :

> *ajjo amhe sārejjā vārejjā coijjā iti.*[76]

The *avarāh'āloyaṇā* is performed by a monk who has specially come from another *gaṇa* to confess particular faults.[77] This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not.[78] The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troup, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasaṁpayâloyaṇā*. Normally, this confession is a detailed one.

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc.[79] The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction: the latter towards the East or the North, or the *carantī* (*dik*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life.[80] The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North; or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking towards the East or the *carantī*. The culprit bows, makes the *anjali*, squats in the *utkuṭuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule.[81]

---

[73] VavBh 1, 51 ; Ṭ II 17 a – b.
[74] VavBh 1, 61 – 119 = NisBh 6322 – 6376.
[75] VavBh 1, 119 = NisBh 6 376.
[76] VavṬ 38 b 11 ff.
[77] VavBh 1, 120 – 133 = NisBh 6 377 – 6 390.
[78] VavṬ II 39 a 5.
[79] VavBh 1, 122 – 131 = NisBh 6 379 – 6 388.
[80] *carantī nāma yasyāṁ (diśi) Bhagavān arhan viharati, sāmānyataḥ kevala-jnānī*, etc., VavṬ II 42 a f.

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial.[82]

The commentaries are very particular about the order of precedence. The usual hierarchy between the two men can still be manifested. But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear: this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule. Therefore, he must take his place on a higher seat. As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkuṭuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated: *yady utkuṭukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavṬ III 42 a 10). Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhṬ:[83] they must be expiated along with the main offences.

THE SECOND ATONEMENT (*paḍikkamaṇa, pratikramaṇa*). The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkaḍaṁ*, "my fault is due to error".[84] It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour: *pratīpaṁ kramaṇaṁ yad āha: "sva-sthānād yat paraṁ sthānaṁ pramādasya vaśād gataḥ, tatraiva kramaṇaṁ bhūyaḥ pratikramaṇam ucyate"*.[85] It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*).[86] On the other hand, it seems that the *paḍikkamaṇa* is strongly linked with the *āloyaṇā* (*supra*); and it is noteworthy that there is no mention of an independent *paḍikkamaṇa* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35).

The *paḍikkamaṇa-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually.[87] As far as time is concerned, *paḍikkamaṇa* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates: in the evening to regret the day's faults, in the morning to regret those of the night; at the end of every fortnight, of four months, of the year.

---

[81] VavBh 1, 133 = NisBh 6 390.

[82] Cf. Kane, *History of Dharmaśāstra* 4, 85; *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff.; and Vin 1, 125 f.

[83] VavBh 1, 400 – 410, a masterpiece of scholastic work!

[84] Cf. VavṬ III 126 b 3: *pratikrāmen mithyā duṣkṛtaṁ tad-viṣaye dadyāt.*

[85] Pravacana 39 a.

[86] Cf. Doctrine 151.

[87] Abhidhāna 5, 271 ff.

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,[88] which has been commented upon by Yaśodeva. It can be summarized following the *Pakkhiya-cuṇṇi.*

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmāiya-sutta*; they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day; they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kiikamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *pāyacchitta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *paḍikkamaṇa-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.[89] The monks enumerate their faults : the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions.[90] The latter, prostrate, makes *anjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly : *sammaṁ paḍikkamaha*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvīra's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*).[91]

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.[92]

According to the above account, the ceremony is evidently public. And the *Pravacanasāra* states that *paḍikkamaṇa* must take place in front of the *guru*; nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone.[93]

---

[88] Cf. Doctrine 159; 55.

[89] *icchāmi khamā-samaṇo uvaṭṭhio mi abbhintara-pakkhiyaṁ khāmeuṁ. — aham avi khāmemi tubbhe tti.*

[90] The ritual is so established in order to inspire humility to every one present.

[91] Doctrine 159.

[92] *Pravacanasāra* p. 39 a – 40 b.

It will have been noted that, while the *āloyaṇā* ritual seems rather simple, the *paḍikkamaṇa* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial : when the monks have committed an offence, they confess it to the superior; and this confession is auricular. Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed.[94] On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed.[95]

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa, miśra*, or (*tad-*)*ubhaya*). It combines *āloyaṇā* and *paḍikkamaṇa*. The peculiar features appear to be these : (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which *must* be addressed to the *guru*; (2) the *paḍikkamaṇa* immediately follows *āloyaṇā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru*'s advices.[96]

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya, viveka*). It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPīṭhBh 109).

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga, vyutsarga*; *kāussagga*). The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravaṇa Beḷgoḷa. It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims : "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyaṁ ṭhāṇeṇaṁ moṇeṇaṁ jhāṇeṇaṁ appāṇaṁ vosirāmi*.[97]

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results : (1) it destroys the sinful acts; (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity.[98]

---

[93] *Ibid.*, p. 39 b 10.
[94] Cf. Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff.
[95] Gampert, *Sühnezeremonien* 234 f.
[96] Cf. VavPīṭhṬ 20 b 6 ff.; 37 a 2.
[97] R. Williams, *Jaina Yoga* 213.
[98] *Ibid.*, 213; VavPīṭhBh 125.

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*); this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *śloka*, or a *namaskāra*.[99] The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration; they increase when the occasions become more important and solemn. Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult.

THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra;* later replaced by *tava*, *tavo*, *tapas*). The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault; he should keep away from those whose behaviour is pure : *parihāro varjanaṁ sādhor iti gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi : sa prāyaścittī aviśuddhatvād viśuddha-caraṇaiḥ sādhubhir yāvat prāyaścitta-pratipattyā na viśuddho bhavati, tāvat parihriyate.*[100]

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvisamāṇa-kappaṭṭhiī*.[101] He is considered to be morally outside the troup, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* : he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'aṭṭha-cintaga*[102]. The commentaries give many details about this *prāyaścitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava*, *tapas*. On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *śuddhaparihāra*, "*p.* of the pure", or "pure *p.*" : it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice.[103] In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisīha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*.

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it; the nuns, the *agīyattha*,[104] those who have no strength or vigour :

> *suddhatavo ajjāṇaṁ agiyatthe dubbale asaṁghayaṇe* (VavBh 1, 359a).

---

[99] Cf. Doctrine 161; Williams, *ibid.*, 215; VavPīṭhBh 122; Jīya 22.

[100] VavṬ II 11 a 9.

[101] Cf. Doctrine 162.

[102] Cf. VavBh 1, 363; *supra*.

[103] VavṬ II 11 a. An other name is *śodhi*, cf. VavṬ IV 16 a.

[104] *agītārthatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavṬ IV 16 a 5; cf. 17 b 3; *passim*.

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b; Ṭ III 11 b).

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it.[105] The VavBh Ṭ state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder :[106]

giṁhāṇaṁ āvanno, causu vi vāsāsu denti āyariyā (VavBh 2, 364 a).

Moreover, the penitent should never be left alone :[107] he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *gīyattha*: thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice.

* * *

The *parihāra* is either "cumulated" (*saṁcayita*, sic !), or not (*asaṁcayita*). Though it can be further mitigated, the *asaṁcayita parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred.

The *saṁcayita parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement: from seven at the least to 180 at the most. They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvīra's Doctrine (VavṬ III 1 b).

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghāiya aṇugghāiya, -ima*; (*an*) *udghātika*), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la* (*g*) *hu*; *guru*).[108] The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*).[109]

The *saṁcayita* is meant to redeem several offences at the same time. Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *pariṇāmaka*. They are the *sthāpanā* (*ṭhavaṇā*) "carrying forward", and *āropaṇā* (*ārovaṇā*) "addition". Taken together, these two operations constitute the *saṁcaya*.[110]

---

[105] VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; Ṭ III 28 b.

[106] However, see Deo, History 155 for the commentaries of Viyāh. and Ṭhāṇ.

[107] *ekākinaś ca sataḥ parihāratapo na nirvahati*, VavṬ IV 22 b 7

[108] Doctrine 162.

[109] VavṬ IV 25 b 2 ff.; K p. 14 n. 1.

[110] Cf. VavṬ II 58 b.

Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *paṭṭhavaṇā*; *dāṇa*, according to the *Nisīha-cuṇṇi*).[111]

The *paṭṭhavaṇā* is said to be of two kinds,[112] the *ārovaṇā* of five sorts;[113] among the latter, the "complete" variety, *kasiṇā* (*kṛtsnā*) and the *akasiṇā* appear to be the most important.

In the case of *akasiṇā* the total length is reduced, the "suppression"[114] varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit.[115] In the case of *kasiṇā* there are no varying suppressions, but only fixed ones : fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf. VavBh 1, 247).

The commentators name six sorts of *kasiṇā* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616) ; they give details about the fifth (*anudghāta-kṛtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-kṛtsnā*, "complete with remission".

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets ("*hā duṣṭhu kṛtam*" *ity ādi*), or when he is known to be weak.[116] The mechanism is explained thus : suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each : he will perform only six months altogether. Two cases occur :

(1) six days of the six first months have already been performed : the remaining five months 24 days are suppressed; the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed;[117]

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed. If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days.[118]

If there is no remission, the arrangements are as follow :

(1) the new fault occurs at the end of the six first days : the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

---

[111] Quoted by Malayagiri VavṬ III 2 a 10; cf. Bh 1, 294 a.

[112] VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a.

[113] VavBh 1, 413 = NisBh 6 643.

[114] *jhosa*, *jhoṣa*, *jhoṣayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, VavṬ III 11 a; 6 a – b.

[115] VavṬ II 86 b 10 ff.

[116] VavṬ III 37 b.

[117] *Ibid.*, 7 a – b.

[118] *Ibid.*, 7 a.

necessitated by the second offence are maintained. The total is six months six days.[119]

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days: the remaining six days are suppressed; the second group of six months is maintained. Thus, the total is twelve months less six days.[120]

* * *

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *ṭhavaṇijjaṁ ṭhavaittā* and *karaṇijjaṁ veyāvaḍiyaṁ*. Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific.

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri:[121] the monk first recollects. The teacher, in front of the whole *gaṇa*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him. He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam..sthāpayitvā*, VavṬ III 26 a 1). Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvṛtyaṁ karaṇīyaṁ, ibid.* 2).

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins.[122] Then the teacher says to the religious:

kappaṭṭhito ahaṁ te, aṇuparihārī ya esa te gīto,[123]

"For you, I stand in the Rule..", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent.

Though the formula *ṭhavaṇijjaṁ ṭhavaittā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions.[124] The *guru* sums them up at the beginning of the observance. He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either:

esa tavaṁ paḍivajjai, na kiṁ ci ālavati mā ya ālavaha.[125]

---

[119] *Ibid.*, 7 a.

[120] *Ibid.*, 7 b.

[121] *Ibid.*, 25 b ff.

[122] VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; VavBh 1, 360; 361a = NisBh 6 593 a.

[123] VavBh 362 a = NisBh 6 594 a.

[124] Cf. my discussion in *Les Expiations* 183 f. and in *Drei Chedasūtras*, ad 1, 17.

[125] VavBh 1, 363 a = Nis Bh 6 595 a.

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *nigganthas*. They apply both to the penitent and to the others :

ālāvaṇa paḍipucchaṇa pariyaṭṭ' uṭṭhāṇa vandaṇaga matte
paḍilehaṇa saṁghāḍaga bhatta-ddāṇaṁ saṁbhunjaṇā c'eva.[126]

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him; (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books; nor will they ask him; (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him; (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they; (5) does not salute, nor do they; (6) does not offer the various pots, nor do they; (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they; (8) does not meet with the others, nor do they; (9) does not present anything to eat or drink, nor do they; (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink.[127]

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not *eat* together before an extra period has elapsed[128] (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*). Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21); they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid.* 2, 27).

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency : if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28; Bh 2, 371 f.; 374); or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f.).[129]

---

[126] VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596.

[127] VavṬ III 31 a; IV 17 b; cf. the table in Expiations 185.

[128] Vav 2, 27; cf. Ṭ IV 80 b *ālāpan'ādīni sarvāṇi kriyante, navaram ekaṁ bhojanam ekatra varjyate.*

[129] About the importance of food, cf. Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc.; Expiations 187, and n. 1, *ubi alia.*

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mūla* (or *śuddhaparihāra*) is prescribed in its place.[130]

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) : then the *gaṇāvaccheiya* should comfort him.

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)[131] and of the "second" (*aṇuparihāriya, anuparihārika*) : they do the "service" (*karaṇijjaṁ veyāvaḍiyaṁ*:.. *tābhyāṁ kartavyam*, Vav 1, 17 ff.; Ṭ III 34 a 1 f.). To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain :

> *aṇusiṭṭhi uvālambhe uvaggahe c'eva*...
> (VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b) :

the service can be either material (especially the *uvaggaha*), or more often spiritual.[132]

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc.; the *parihāriya* can question him about the Doctrine; from him, he receives directions concerning the various abstinences.[133] Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*). As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārika*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anuśiṣṭiḥ stuti-karaṇaṁ vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sânunayopadeśa-dānam eṣa upālambhaḥ*).[134]

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885; 6 600) :

> *uṭṭhijja nisīijjā bhikkhaṁ hiṇḍejja bhaṇḍayaṁ pehe*
> *kuviya piya bandhavassa va karei iyaro vi tusiṇīo* :

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says : "I try to stand up.."; then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word.

---

130 *yasmāt śuddhatapasi daśâpy ālāpan'ādīni padāni santi tena kāraṇena tat tapaḥ karkaśaṁ na bhavati*, VavṬ III 33 b 8.

131 Compare amg. *kappāga*, Vav 2, 2;4.

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610.

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884; 6 599.

134 Cf. VavṬ III 34 a.

The reason why the *aṇuparihāriya* should be a *gīyattha*[135] can be readily imagined : he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the "adept". Thus "sustaining" the penitent as far as *cāritra* is concerned, the "second" discharges the superior of heavy tasks : he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jnāna* and *darśana*.[136]

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*; *mūla*). While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla*.

Cheya consists in the partial suppression of the seniority; *mūla* is its "radical" suppression.

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*.[137] Generally, K and Vav enjoin a "proportional *cheya* or *parihāra*", *se s'antarā chee vā parihāre vā*.[138] And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter. Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months..[139]

Though the explanations given in VavṬ vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra*: either after a *saṁcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),[140] or after three *asaṁcayita parihāra*.[141]

All these rules seem rather theoretical. But there is probably not much to be added, except this : it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline.[142]

---

[135] VavBh 1, 362 = NisBh 6594. About the qualifications of the *gīyattha*, *supra* 6.

[136] In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra*. But, in many respects, the *paṭicchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf. K p. 12).

[137] However K 5, 5 does.

[138] K 2, 4–7; Vav 1, 21; 22–24; 3, 2; 4, 11 f.; etc.

[139] VavṬ III 11 a 5 f.; compare PiṭhṬ 46 a 7 f.

[140] VavṬ II 97 b 2 f.

[141] *Ibid.*, III 2 a – b.

[142] Cf. Doctrine 51 f.

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gaṇa* : rather, the *ācārya* is the only one who is liable to this *prāyaścitta* (*supra*).

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas*.[143]

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320 :

> *tav'atīya-m-asaddahae tava-balie c'eva hoi pariyāge*
> *dubbala appariṇāme atthira abahussue mūlaṁ.*

They are : those who need more than the sixth (or seventh) expiation; who are not confident in the purificatory power of the sixth; or who bear it too easily; etc.; and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly.[144] On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute : for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpekṣa*s are exempted; for the sixth and seventh when these would be too light; for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent.

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*aṇavaṭṭhayā, anavasthayā; pāranciya, pārāncita*). The ninth atonement is the *aṇavaṭṭhayā* (=*anavasthayā*; for *aṇavaṭṭhavayā*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries : if it had a specific name, it did not come down to us; we only read of the penitent being *pāranciya* (*pārāncita*), "excluded".

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *jiṇakappiya, parihāriya, ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude.

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people; or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc.). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2) ; according to Ṭhāṇ, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gaṇa*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *pāranciya* is blamed for his dispositions rather than for definite offences.[145] Therefore, it seems that he should be excluded once for all. However the *Vavahāra* teaches that he can be taken back into the *gaṇa* and rehabilitated, just as the *aṇavaṭṭhappa* (2, 21 and 23; 19 and 22). The rehabilitation is operated by the *gaṇāvaccheiya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gaṇa*'s wishes. The *aṇavaṭṭhaya* performs *tava* after his reordination; the *pāranciya* before it.[146] The commentaries of Vav 2, 18–23 define the status of both these penitents together.[147]

---

[143] Cf. the commentary ad K 4, 2–3.

[144] Cf. Ṭ III 11 a – b.

They are excluded from the "circle" or ground where their *gaṇa* is established : *yāvad anavasthāpyaṁ pārancitaṁ vā vahati tāvad bahiḥ kṣetrād avatiṣṭhate*.[148] Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *saṁyata-rūpin*.[149] Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia.[150] On the other hand, neither he nor the *aṇavaṭṭhappa* should behave like laymen.[151] When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *jiṇakappiya*.[152] Though they are established outside the *gaṇa*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them.[153] If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *gīyattha* : these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come; then they all keep silent, performing the superior's orders.[154] If, notwithstanding these measures, the *aṇavaṭṭhaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *gaṇāvaccheiya* or by the *āyariya* (cf. Vav 2, 7–8).

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*.

When the time for the religious's readmission into the *gaṇa* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

---

[145] Cf. Doctrine 162.
[146] Commentaries of K 4, 2–3; Ṭhāṇ.
[147] VavṬ IV 52 a – 58 a.
[148] *Ibid.*, 53 b 4; cf. 26 a 9.
[149] Cf. VavṬ IV 56 a 1 ff.; cf. Bh 2, 249 f.
[150] ṬhāṇṬ 300 b.
[151] VavṬ IV 53 b 5.
[152] *Ibid.*, 53 b 6.
[153] VavBh 2, 239 f.
[154] VavṬ IV 54 b; cf. *supra* : the *aṇuparihārī*.

(*gihī*, Vav 2, 19; 21). This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule. They will not bathe, but will wear fine clothes. Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say : "Lord, I wish to hear the Law". The superior recites it. Then the penitent proclaims : "I believe in this righteous Law. Let me leave the world".[155]

Though the *gaṇāvaccheiya* is forbidden to receive the *aṇavaṭṭhaya* and *pāranciya* into the *gaṇa* if they do not come as lay believers, the *gaṇa* may insist that they be rehabilitated : the *gaṇāvaccheiya* then must comply with the *gaṇa*'s wishes (cf. *jahā tassa gaṇassa pattiyaṁ siyā*, Vav 2, 22 f.). Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial : (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243 – 254) ; (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gaṇa* (*ibid.* 2, 255) ; (3) because his people wants him and no other (*ibid.* 2, 258 f.) ; (4) if there is a controversy between two *gaṇas* the members of which are *agīyattha* (*ibid.* 2, 260 ff.).

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahaṇā* (*Mūlācāra* 5, 165; (10) *śraddhāna*, Āśādhara, *Anagāradharmāmṛta* 7, 56). They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthayā* and *carama*. But the general aim is the same : to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gaṇa*. Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvīra's example.

---

[155] VavBh 2, 233.

Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K. H. Kamdar

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five व्रतs (vows) which are classified as अणु (minor) and स्थूल (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named प्राणातिपातविरमणम्. प्राण or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (अध्याय) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this अणुव्रत by Arjuna, when he says to Śrī Kṛṣṇa that the Pāṇḍavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle; he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy. (अहो बत etc., verse 45; यदि मामप्रतीकारम् etc., verse 46; and एवमुक्त्वा etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (या निशा सर्वभूतानाम् etc.) literally described more than once in the *Ācārāṅga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācārāṅga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upaniṣads* and the *Brahma-Sūtras.* The date for the *Ācārāṅga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A.D.

The *Gītā* uses the phrase प्रज्ञावाद in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārāṅga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. प्रज्ञावादांश्च भाषसे etc. The reader should note the use of the plural in प्रज्ञावाद.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Aśoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एवं प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma : ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चारित्र). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or श्रद्धा, though there are several references to श्रद्धा (Faith) in the text of the *Gītā.* The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion. The verses start as धूमेनाव्रियते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the beginning and by succession (अनुबन्ध) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुबन्ध in the verse is essentially Jaina.

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism. Haribhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मबिन्दु. The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed ! The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa.

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य etc. Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला.

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood). The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina. अद्वेष्टा सर्वभूतानां **मैत्रः करुण** एव च। निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥

The emphasis is mine. The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajuṣaṇa week. Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य.

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others. I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*.

The word आरम्भ is peculiar to Jainism. So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc. which are Kaṣāyas. The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā*. The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc. occur times out of number in the *Gītā*. The opposite of आरम्भ is अनारम्भ. Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अशम) etc. generate from रजस्. शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय). In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Guṇas. The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse. The Yati must be absorbed in स्वाध्याय–सज्झाय which is a peculiar Jaina term. He must practise continence (ब्रह्मचर्य) according to verse 8 of the eleventh Discourse. He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse). The Yati is also called मुनि because his intellect is self-composed (स्थितधी), according to verse 56 of the second Discourse. The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the मुनि must discard speech etc. The *Gītā* uses in this verse the word युक्त which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Śāstra*.

Of equal importance is the frequent use of the word परिग्रह which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth व्रत of the Jainas. It is termed अपरिग्रह. The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave. According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon परिग्रह which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs. A. Besant, but which really means Property, Possession.

The twin concept of बन्ध and मोक्ष (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sāttvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release. In verse 5 of the sixteenth Discourse बन्ध is spoken of as निबन्ध. It is the fruit of आसुरी (demoniacal) possession. According to Jainism both पुण्य and पाप (Merit and Sin) lead to Bondage; even पुण्य (Merit) leads to बन्ध (Bondage), for merit must yield its own result which is always good. In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of कर्म (Action) which attaches to the soul by Nature—स्वभावजेन निबद्धः स्वेन कर्मणा.

The *Gītā* speaks of शुभ and अ-शुभ (good actions and bad actions) more than once. The secret (गुह्यज्ञान) of release from अशुभ कर्म (evil deed) is given by the *Gītā* in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc.). Here we find reference to the तत्त्व (essence) of निर्जरा (shedding of कर्म, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the *Gītā*.

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा etc. The word स्मृति here is opposed to मोह (Delusion, Infatuation) and is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas. Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्मृतिर्लब्धा). Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahāvīra and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc. who were his chief disciples and Skanda etc. in the *Bhagavatī* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्मृति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान). They accepted conversion from Mahāvīra who said : यथासुखम् (as you please). The *sūtras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahāvīra). The word is *upaniṣadic.* Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagṛha.

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of प्रज्ञा (wisdom) withdraws his senses from all objects. The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra.*

Merutuṅgācārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sutra,* as for instance आदित्यवर्णं in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुषः पुराणः विश्वस्य परं निधानम् in verse 38 of the same Discourse. Such illustrations can be multiplied.

I have tried to bring out in this contribution the salient parallelisms between the phraseology of the *Gītā* and Jainism. The parallels are easily explained. There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhistic and Brahmanical philosophical beliefs. Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age. In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age. The culture was pre-eminently synthetic and elastic. It was tolerant. It could absorb successfully the best that was contained in the various systems.

I might be permitted to make one observation. Words like शुभ, अशुभ etc. have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upaniṣadic scholars. It is suggested that we made a comparative study of the commentaries. I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities. It is high time that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhistic and Brahmanical terminologies.

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Śrī Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā*. My contribution strikes a different note.

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse : सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्। कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम्॥

A little known fact may be mentioned here. Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A. D. and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant.

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gita* and the Jaina Sūtras. A close study of Buddhist texts reveals the same identity. The late Prof. H. Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term आस्रव by the two sects, Jainas and Buddhists. This was done more than a generation ago. I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M. S. University of Baroda by Prof. Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhuvaneshwar. The subjects of the three addresses were : (1) असंग and महायानसूत्रालंकार, (2) अभिधर्मसमुच्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अभिधर्मकोशभाष्य.

Ramagiri In Jaina Literature

V. V. MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof. H. H. Wilson suggested that it might be identical with Rāmṭek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Āmrakūṭa with the Amarakaṇṭak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*.[1] Prof. K. B. Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmṭek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with ' the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

---

[1] Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmṭek. Āmrakūṭa cannot be Amarkaṇṭak; for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Āmrakūta with great speed. (तोयोत्सर्गद्रुततरगतिस्तत्परं वर्त्म तीर्णः । रेवां द्रक्ष्यसि etc.) Amarkaṇṭak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Āmrakūṭa or Amarakaṇṭak, the source of the Narmadā'. The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere.[2] More than twenty years ago we proved the identification of Rāmagiri with Rāmṭek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No. IX, pp. 3 f. Recently the controversy has been revived by Shri V. K. Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmagiri with Rāmgarh, first proposed by Prof. K. B. Pathak. We examined his arguments in several articles in Marathi[3] and also in English[4] and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Āmrakūṭa. It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmṭek or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature. The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof. V. M. Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago. We propose to deal with the subject here.

The first mention of Rāmagiri in Jaina literature occurs in the *Paümacariya* (Sanskrit, *Padmacarita*) of Vimalasūri.[5] The date of this work is not certain. If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāṇa* of the Tīrthaṅkara Mahāvira. The date of the Tīrthaṅkara is not yet definitely proved. Some place his *nirvāṇa* in 526 B.C. while Jacobi places it in 467 B.C. According to the former view the work was completed in A.D. 4, while according to the latter it was finished in A.D. 63. But the statement in the *Paümacariya* is not accepted by scholars. It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāila-kula-vaṁśa. This *vaṁśa* is usually identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A.D. 93. So Vimala could not have completed his work in A.D. 4 or even in A.D. 63. Besides, the *Paümacariya* contains references to *dīnāra*, *lagna* etc. which suggest a much later date. So Dr. Jacobi places Vimalasūri in the third century A.D. There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant.

---

[2] *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

[3] See *Saṁśodhana-muktāvali*, Part IV, pp. 18 f.; *Meghadūtāntīl Rāmagiri arthāt Rāmṭek* (Marathi), pp. 50 f. See also its Hindi version.

[4] *Studies in Indology*, Vol. II, pp. 285 f.

[5] For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol. VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaji).

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his kāvya. Paüma (Padma) was another name of Rāma. The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki. The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it. Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyaṇa* story which appeared to be fantastic and unbelieveable such as the killing of the Rākṣasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarṇa, the ten-headed form of Rāvaṇa, or has given another explanation of them. He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Laṅkā were not monkeys but Vidyādharas. Rāvaṇa had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced.

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyaṇa*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyaṇa*. He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i. e. Rāma) as his successor. But his queen Kaikeyī reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata. So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakṣmaṇa and Sītā. Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyī and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma.

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki, but has altered some others. He describes that in the course of their wandering, Rāma, Lakṣmaṇa and Sītā reached the place Vaṁśasthapura. Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vaṁśagiri. Vimalasūri thus describes the hill (40, 4)—

नाणाविहतरुच्छन्ने नाणाविहपक्खिकुलरवुग्गीए ।
वरकुसुमगन्धपवणे निज्झरपवहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds; birds of different kinds were singing sweetly there; it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers; and streams of clear water were flowing therefrom.)

The prince of the place supplied all the necessaries of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras.[6]

तत्थेव वंससेले पउमाणत्तेण नरवरिन्देणं ।
जिणवरभवणाइं तओ निवेसियाइं पभूयाइं ॥

After staying there for some days, Rāma said to Lakṣmaṇa,[7]

अह अन्नया कयाई भणिओ रामेण तत्थ सोमित्ती ।
मोत्तूण इमं ठाणं अन्नं देसं पगच्छामो ॥

निसुणिज्जइ कण्णरवा महाणई तीए अत्थि परएणं ।
मणुयाण दुग्गमं चिय तरुबहलं दण्डयारण्णं ॥

(Let us now leave this place and move to another. There is said to be a great river named Karṇaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Daṇḍakāraṇya abounding in trees, which is inaccessible to human beings.)

So Rāma, Lakṣmaṇa and Sītā left the place and proceeded to Daṇḍakāraṇya. Vimalasūri then says,[8]

रामेण जम्हा भवणोत्तमाणि जिणिन्दचन्दाण निवेसियाणि ।
तत्थेव तुङ्गे विमलप्पभाणि तम्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri.)

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paümacariya* is historically correct. Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i.e. in *circa* third century A.D.) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Daṇḍakāraṇya. Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there. The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmṭek. That this Rāmagiri (Ramṭek) lay to the north of Daṇḍakāraṇya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita*.[9] On the hill of Rāmṭek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising penance. He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-liṅga, now called Dhumreśvara. This tradition is at least seven hundred years old; for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Lakṣmaṇa on the hill of Rāmṭek. His name occurs there in a slightly different form, viz., Dhumrākṣa.[10] We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Daṇḍakāraṇya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvarī.[11] The situation of Rāmṭek thus answers to the description in the *Paümacariya*. That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A.D. is clear from the Ṛddhapur plates of the Vākāṭaka dowager queen Prabhāvatīguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmin (i. e. Rāmacandra).[12] Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it[13]. The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmṭek and no other place,[14] and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākāṭaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmṭek.[15] The hill of Rāmṭek was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A.D. and it is not unlikley that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri. In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Daṇḍakāraṇya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramṭek.

---

[6] *Paümacariya*, 40, 9.

[7] *Ibid.*, 40, 12–13.

[8] *Ibid.*, 40, 16.

[9] Act II.

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary. He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri. There are now no remains of any temples of the Jaina

---

[10] See श्रीरामचन्द्रस्य करेण चंद्रहासाद्धतः प्राप्य पदं मुरारेः । स शंबुकः शूद्रमुनिर्महीध्रराजेऽत्र धूम्राक्ष इति प्रसिद्धः ॥ *Ep. Ind.*, Vol. XXX, p. 17.

[11] See एतानि खलु सर्वभूतरोमहर्षणान्युन्मत्तचण्डश्वापदकुलसंकुलगिरिगह्वराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणां दिशमभिवर्तन्ते । Act. II.

[12] See रामगिरिस्वामिनः पादमूलात् । *C. I. I.*, Vol. V, p. 35.

[13] See वन्द्यैः पुंसां रघुपतिपदैरङ्कितं मेखलासु । V. 12.

[14] See *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

[15] *Ibid.*, pp. 19 f.

Tīrthaṅkaras on the hill of Rāmṭek. But there were evidently some in the vicinity of Rāmṭek. A huge and beautiful image of Śāntinātha about 15 ft. in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmṭek and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Rāmṭek. In the same temple are also installed the images of the Tīrthaṅkaras Pārśvanātha and Candraprabha.

Rāmṭek has been known as a sacred place from very early times. There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Rāmṭek. On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nāgārjuna. At Mansar, which lies in the vicinity of Rāmṭek, there are remnants of a Buddhist Vihāra. Its Jaina images have been mentioned above. The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Bauddha and Jaina.

The description of Rāmagiri in the *Paümacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Rāmgarh with Rāmagiri of Kālidāsa's *Meghadūta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Rāmgarh and, secondly, there is no evidence that Rāmgarh lay to the north of ancient Daṇḍakāraṇya.

Jainism in Ancient Bengal

R. C. MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Ācārāṅga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lāḍha (i. e. Rāḍha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbhabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him.[1] It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lāḍha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*laṭṭhiṁ gahāya ṇālīyaṁ*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them."[2]

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rāḍha along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūrṇī* to the *Āvaśyaka Sūtra*, and the *Bhagavatī Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual journeys. As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

---

[1] *S. B. E.*, XXII, p. 84.

[2] Barua, B. M., *The Ājīvikas*, p. 57.

The *Bhagavatī Sūtra*[3] describes in detail[4] how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple[5] by Mahāvīra at a place called Paṇiyabhūmi. The story, put in the mouth of Mahāvīra, then proceeds : *Ahaṁ..Gosāleṇaṁ..saddhiṁ Paṇiyabhūmie chavvāsāiṁ viharitthā.* The normal meaning of the passage is that the two lived together at Paṇiyabhūmi during the next six years. But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvīra spent only one rainy season in Paṇiyabhūmi.[6] In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Paṇiyabhūmie* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative. But this is admitted to be an unusual construction. As according to the persistent Jaina tradition Mahāvīra led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavatī Sūtra* evidently means that Mahāvīra and Gosāla fixed their headquarters at Paṇiyabhūmi, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa.

The question of the location of Paṇiyabhūmi is also beset with difficulties. The *Bhagavatī Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā. But this creates a difficulty. The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvīra spent the rainy seasons, with the single exception of Vajjabhūmi in Lāḍha. The commentator, Vinayavijaya, reconciles this discrepancy by stating that Paṇiyabhūmi, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvīra spent one rainy season, is in Vajjabhūmi. Curiously enough, A. L. Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story"[7]; yet elsewhere he severely criticized Dr. B. M. Barua for having located Paṇiyabhūmi in Vajrabhūmi on the authority of Vinayavijaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavatī* that Paṇiyabhūmi was near Kollaga which was a settlement near Nālandā."[8]

---

[3] XV, *Sūtra* 541.

[4] For a summary, cf. A. L. Basham, *The Ājīvikas*, pp. 39-41.

[5] Barua (*op. cit.*, pp. 17 ff.) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvīra and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavatī Sūtra*.

[6] *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p. 64).

[7] Basham, *op. cit.*, p. 46.

[8] *Ibid.*, p. 41.

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavatī Sūtra*, that Paṇiyabhūmi was near Nālandā and not in Vajjabhūmi, i.e., Rāḍha (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvīra spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvīra's visit to Rāḍha. On the other hand, the visit of Mahāvīra to Rāḍha is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārāṅga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavatī Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvīra and it is possible to argue that the vicinity of Paṇiyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr. Barua was evidently of this view[9] when he stated, on the authority of Vinayavijaya, that Paṇiyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.[10]

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvīra. Even his visit to Rāḍha or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārāṅga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūrṇī*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvīra not only visited Rāḍha but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvīra and Gosāla settled down in Rāḍha, Jinadāsa's reference to their visit to Rāḍha in the 5th and again in the 9th year of Mahāvīra's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Paṇiyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavatī Sūtra*, as interpreted above.

---

[9] It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvīra (See f.n. 5).

[10] Barua, *op. cit.*, p. 57.

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvīra, along with Gosāla, visited Rāḍha twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācārāṅga Sūtra*.

Jinadāsa refers to Rāḍha as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvīra as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvīra also shared the sufferings and ignominy with him. Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvīra were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rāḍha would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan[11] and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika : "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

---

[11] But some Jaina texts represent the allied peoples of Aṅga and Vaṅga in a good light. Sylvain Lévi observes: "For the Jainas, Aṅga is almost a holy land. The *Bhagavatī* places Aṅga and Vaṅga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the Upāṅgas, the *Prajñāpanā*, classes Aṅga and Vaṅga in the first group of Ārya peoples whom it calls the Khettāriya." The list also includes Tāmalitti, i. e., the people of Tāmralipta in West Bengal (Rāḍha). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.

arahants"[12]. The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan.[13] Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvīra when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them. How far such a feeling was at work when the people of Rāḍha set dogs upon Mahāvīra and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan[14] and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct. This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvīra chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people. No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption. Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion.

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B.C. The Hathigumbha inscription of Khāravela[15] tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kaliṅga which had been taken away by Nanda. Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasioi, mentioned by the Greek writers. In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasioi or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader. The Nanda king who carried the Jaina image from Kaliṅga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kaliṅga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or, perhaps, of both. Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kaliṅga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

---

[12] *Dhammapada Commentary*, p. 400 : "*Evarūpa hirottappavirahitā arahantā nāma nahonti.*"

[13] *Divyāvadāna*, Ed. by Cowell, p. 165.

[14] Cf. f.n. 11.

[15] Line 12. *Ep. Ind.*, pp. 80, 88.

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Puṇḍra or North Bengal at the time of Aśoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Puṇḍravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Aśoka massacred 18,000 Ājīvikas of Puṇḍravardhana on a single day.[16] It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B.C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gaṇa. In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Koṭīvarṣīya, and Puṇḍravardhanīya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz., Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rāḍha), Koṭīvarṣa and Puṇḍravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B.C.[17], but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B.C. and the first century A. D.[18] contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment of the three *śākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A.D. Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rāḍha whose people had once been so rude to Mahāvīra. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā. Rārā is very probably Rāḍhā, a well-known variant of Rāḍha (in Bengal), and the date is to be referred to the Kuṣāṇa era and therefore equivalent to about 150 A.D.[19]

---

[16] *Divyāvadāna*, p. 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ājīvikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf. Przyluski, *La legende de l'Empereur Aśoka*, p. 278.

[17] According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c. 324 to 300 B. C.

[18] Guérinot, *Epigraphie Jaina*, pp. 36 ff., 71 ff,

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A.D.) found in Paharpu̱r in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A.D.). The grant records the endowment, by a Brāhmaṇa couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vaṭa-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Ni(r)grantha-śramaṇācāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañca-stūpa* section (*nikāya*) of Kāśī (Vārāṇasī).[20] This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i. e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A.D. at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmaṇas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hiuen Tsang, who visited this region about 638 A.D., describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Puṇḍravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says : " There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous. "[21] Referring to Samataṭa or Lower Bengal to the east of the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes : "It had more than 30 Buddhist monasteries... There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous."[22] This rendering of Hiuen Tsang's statement in English by T. Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated The translation of the same passages by S. Beal is somewhat different and of great significance from this point of view. Thus the first of the two passages is translated as follows : "There are about twenty *saṅghārāmas*.. There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate. The naked Nirgranthas are the most numerous."[23] This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion; in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions. But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism.

---

[19] R. D. Banerji, *Pālas of Bengal*, p. 72.

[20] *Ep. Ind.*, XX, pp. 59 ff.

[21] Watters, *On Yuan Chwang*, II. 184.

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A.D. Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Puṇḍravardhana and Samataṭa, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions. But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A.D. In the *Jaina Inscriptions* (*Jaina Lekha Saṁgraha*) collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārśvanātha bearing the date 1110 Saṁvat. It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family. It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period.[24] It does not therefore give us any information about the condition of

---

[22] *Ibid.*, 187.

[23] Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II. 195. The same difference occurs in the translation of the other passage also.

[24] *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918).

Jainism in Bengal. It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A.D.

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A.D. As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A.D., it is not unreasonable to connect the two events. In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal. It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism. It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period. It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked).

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period.

On Saṁlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATIA

SAMLEKHANĀ or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmaṇism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *saṁlekhanā* or suspension of food and drink till death.[1] It is misery in excelsis to become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

---

[1] *Tattvārthabhāṣya*, VII. 17

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahiṁsā*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden ? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own. The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *saṁlekhanā,* desire to get rid of pain ? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *saṁlekhanā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmaṇical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmaṇical persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taportham āyuḥ*).[2]

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*[3], the Aṭṭhakathā on the Pāli Vinaya Piṭaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *fait accompli*. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers begging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows :

> *Yassa pana mahā-ābādho cirānubaddho, bhikkhū upaṭṭhahantā kilamanti jigucchanti "kadā nu kho gilānato muñcissāmā" ti aṭṭīyanti. Sa ce so "ayaṁ attabhāvo paṭijaggiyamāno pi na tiṭṭhati, bhikkhū ca kilamantī" ti āhāraṁ upacchindati, bhesajjaṁ na sevati vaṭṭati. Yo pana "ayaṁ rogo kharo, āyusaṁkhārā na tiṭṭhanti, ayaṁ ca me visesādhigamo hatthapatto viya dissatī" ti upacchindati vaṭṭati yeva. Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanaṁ nāma papañco, "kammaṭṭhānameva anuyuñjissāmī" ti kammaṭṭhānasīsena upacchindantassa vaṭṭati.*

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the injustice of his actions. And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor. The old principle of *Saṁlekhanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international.

---

[2] *Mālatīmādhava*, I. 7.

[3] Pp. 463–4, Nālandā Edition.

Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R. C. SHARMA

THE sculptural wealth excavated by Dr. Führer at the site of Kaṅkālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kuṣāṇa and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No. J. 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the Vodva *stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kuṣāṇa sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmaṇical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are equally good in comparison with those of the other sects. And there are obvious reasons for that.

With the downfall of the Kuṣāṇa empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life. The traditions of art, which were imported by the Kuṣāṇas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised. The images now refused to burden themselves with too many ornaments. The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression. He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tīrthaṅkaras through penances and renunciation of worldly pleasures. The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids. A slight smiling expression on the face of the Kuṣāṇa figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness. The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties.

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well. The body which had already started leaving surface of the material in the Kuṣāṇa period now became more round. This was, of course, suggestive of fullness and firm determination. The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy. As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kuṣāṇa age appeared now only rarely. The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae. The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc. which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Puruṣa-Lakṣaṇas*). The simple halo of the Kuṣāṇa period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns. The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man. Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism

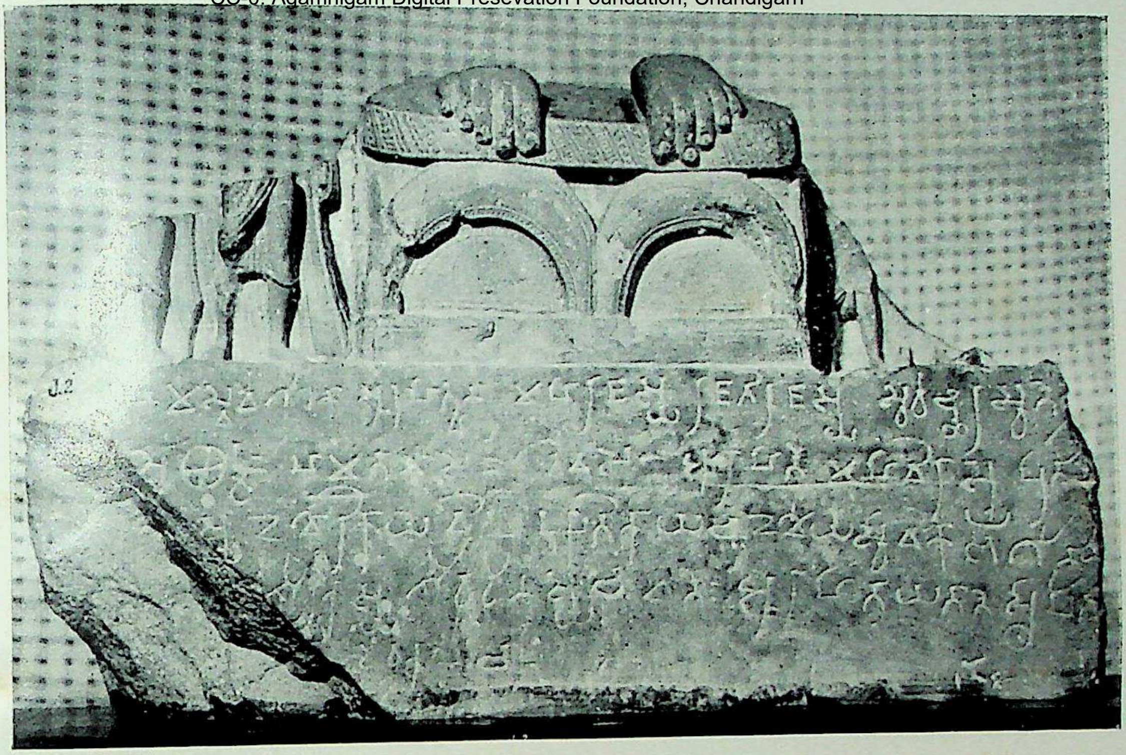
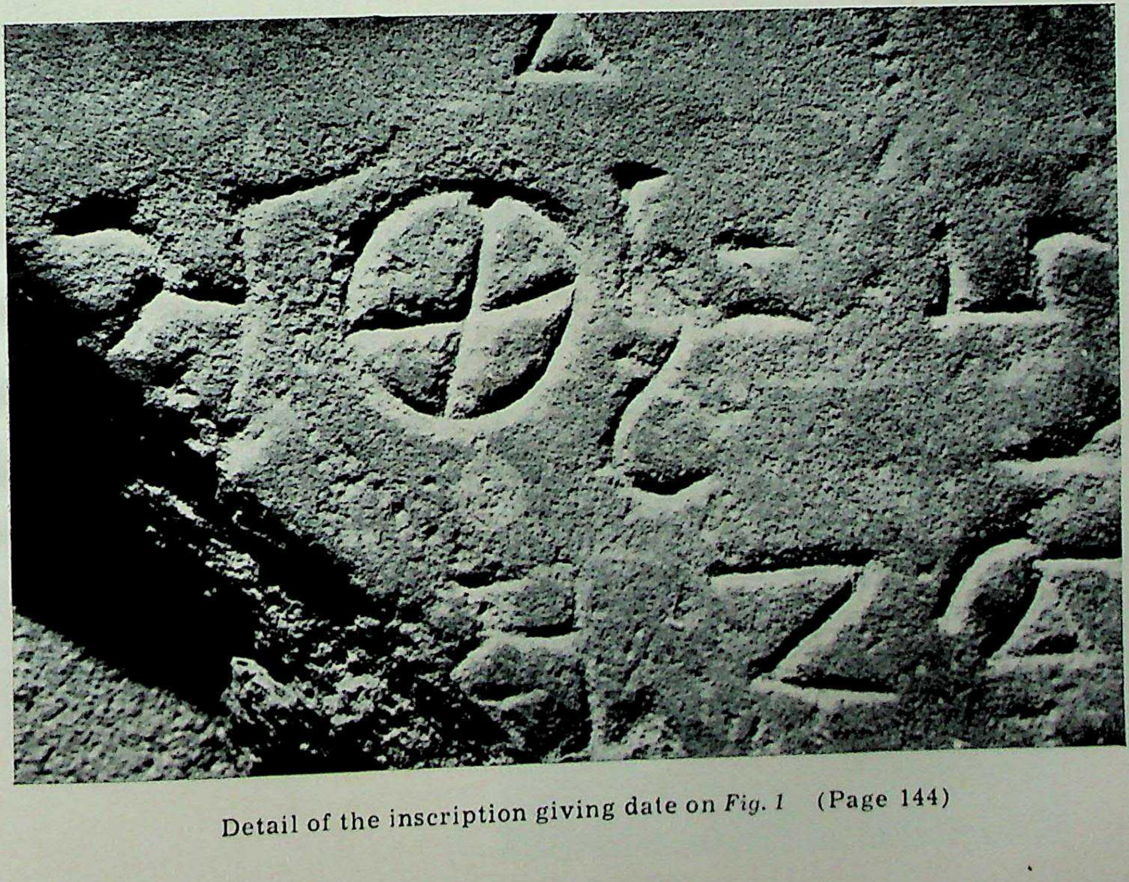


Fig. 1. Pedestal of the image of Lord Mahāvīra dated S. 299
(No. J. 2, State Museum, Lucknow)



Detail of the inscription giving date on *Fig. 1* (Page 144)

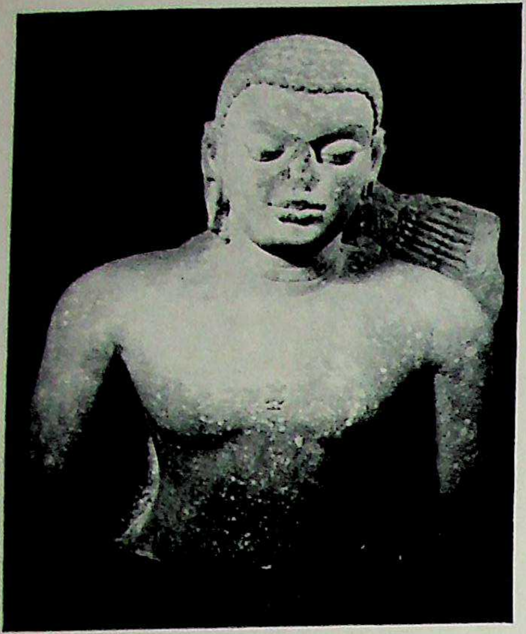


Fig. 2. Jaina Image from Mathura (J. 139, State Museum, Lucknow)

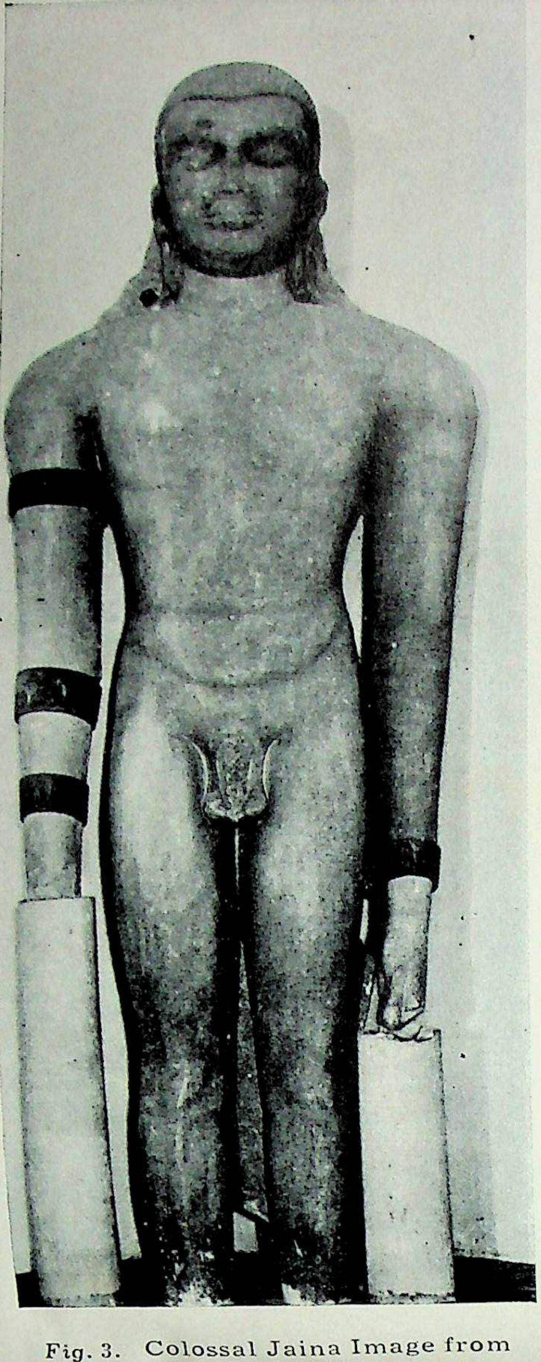


Fig. 3. Colossal Jaina Image from Mathura (No. JO. 72. State Museum,

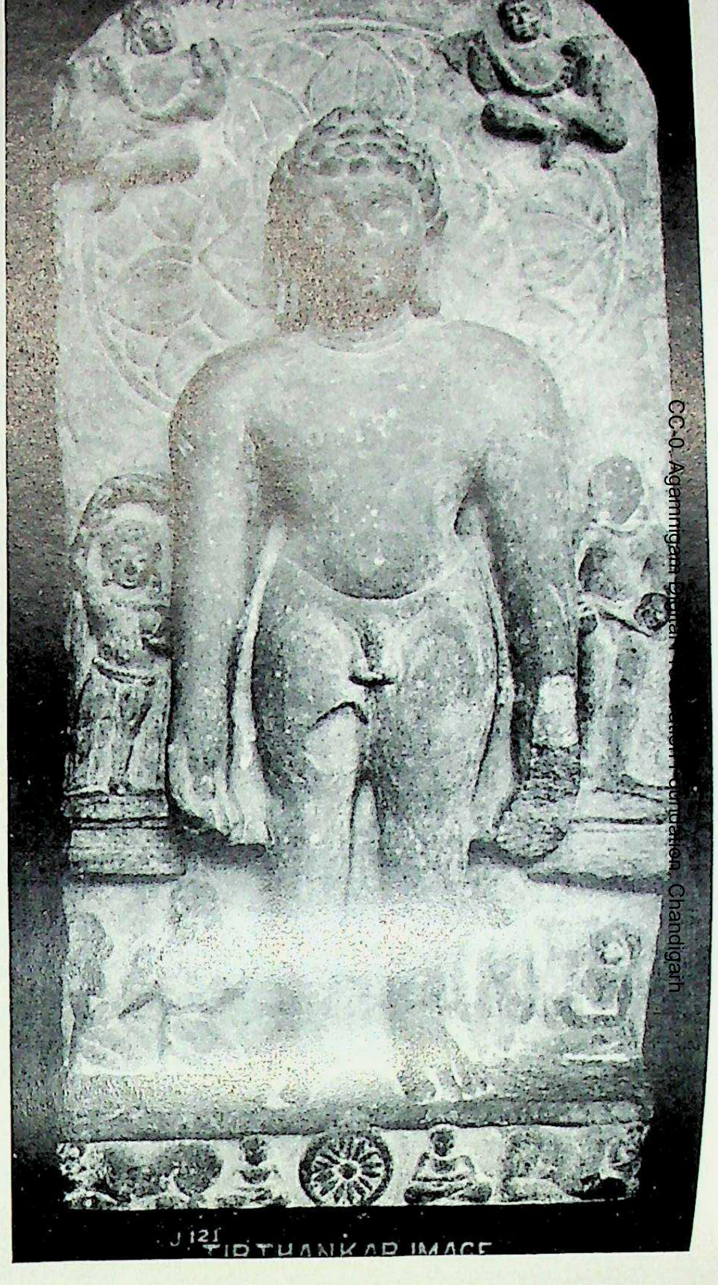


Fig. 4. Tirthaṅkara Image (*No. J. 121, State* Museum, Lucknow)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

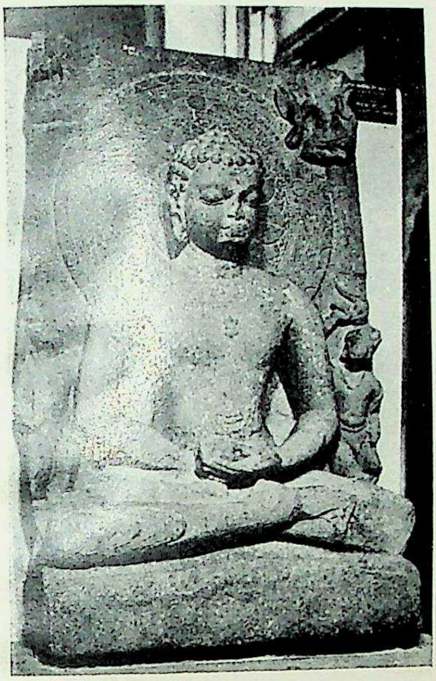


Fig. 5. Jaina Image from Laharpur (No. O. 181, State Museum, Lucknow)

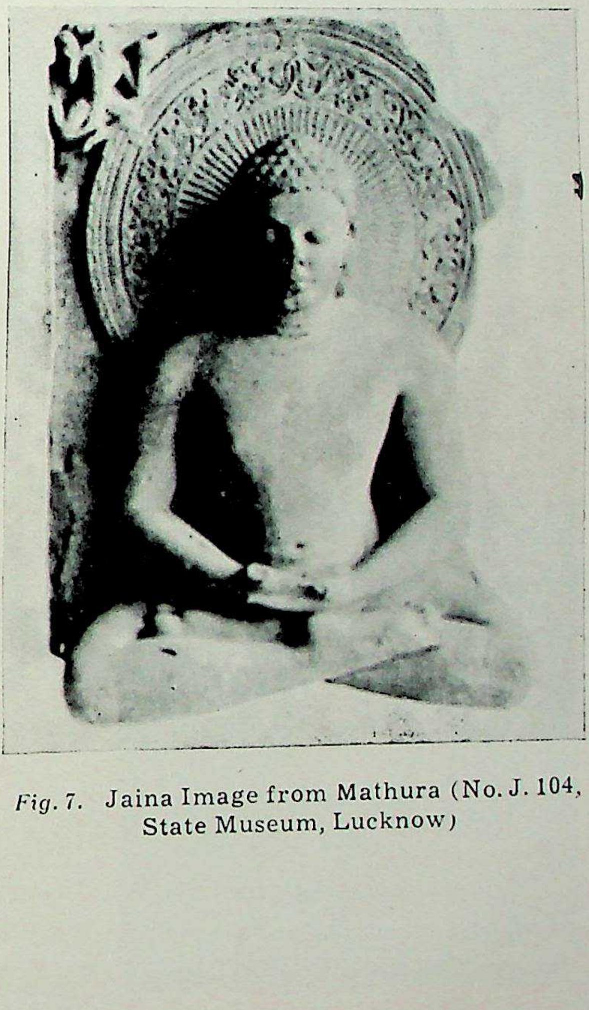


Fig. 7. Jaina Image from Mathura (No. J. 104, State Museum, Lucknow)

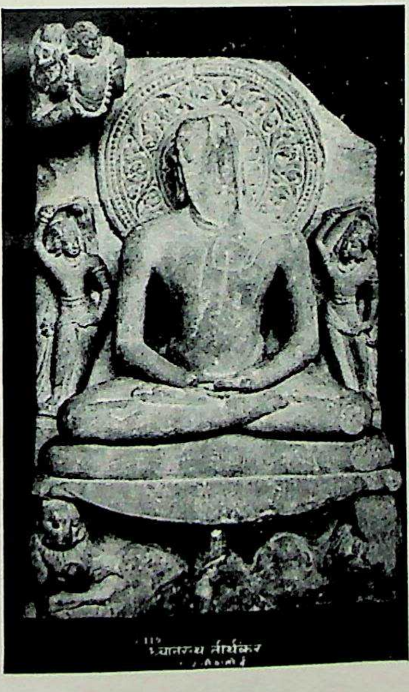


Fig. 6. Jaina Image (J. 119, State Museum, Lucknow)

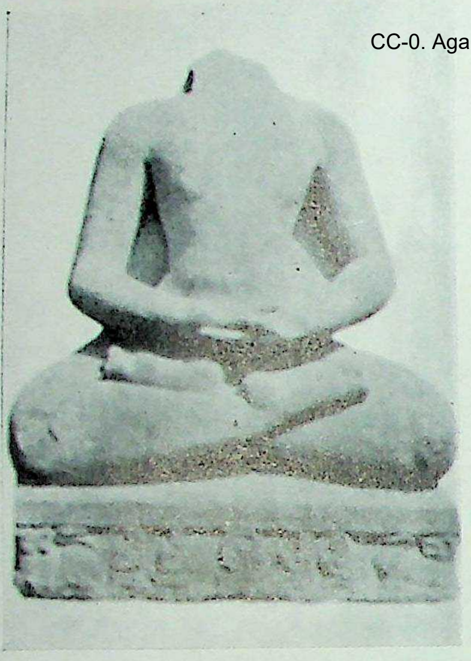


Fig. 8. Image of Varddhamāna, from Mathura, d. G. E. 113 (No. J. 36, State Museum, Lucknow)

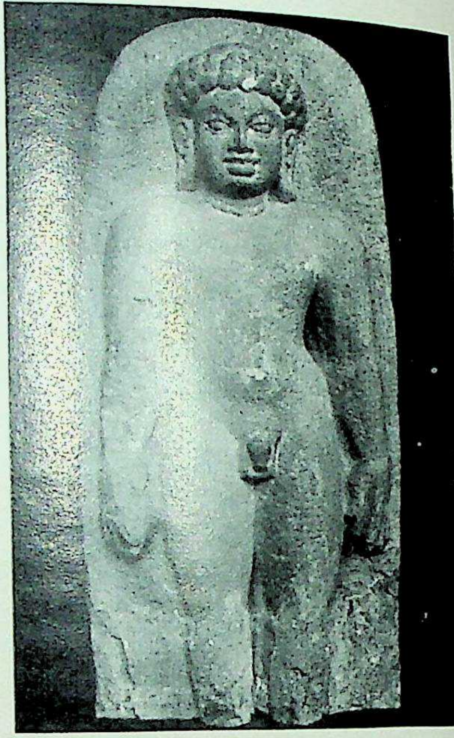


Fig. 10. Jaina Image (No. 48.184 State Museum, Lucknow)

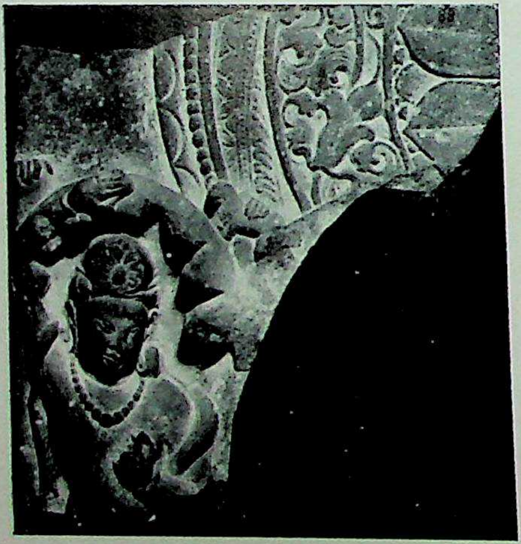


Fig. 9. Part of a Parikara, Jaina Image (No. J. 89, State Museum, Lucknow)

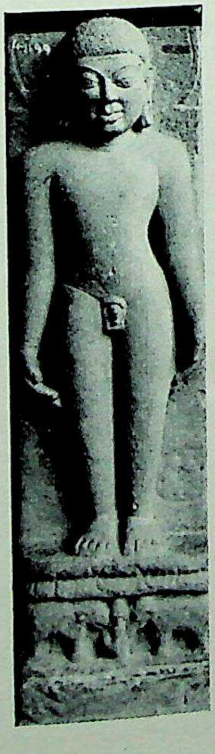


Fig. 11. Jaina Image (No. 49.199, State Museum, Lucknow)

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kuṣāṇa ideals.

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity :

'आजानुलम्बबाहुः श्रीवत्साङ्कः प्रशान्तमूर्तिश्च ।
दिग्वासास्तरुणो रूपवांश्च कायोऽर्हतां देवः ॥'

(*Bṛhatsaṁhitā*, Adhyaya 58, v. 45, as quoted by B. C. Bhattacharya in the *Jaina Iconography*, p. 27, f. n. 2). The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*uṣṇīṣa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e. g., earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc. but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*daṇḍa* or *kāyotsarga*).

So far as the question of identification of various Tīrthaṅkaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*). Only the images of Supārśvanātha and Pārśvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Supārśvanātha images have five and the Pārśvanātha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Ṛṣabhanātha, the first Tīrthaṅkara, with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tīrthaṅkaras has been represented by a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

Lucknow Museum (*L. M.*), *no. J. 2.* (Fig. 1)

Lower part of the image of Mahāvīra of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tīrthaṅkara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Bühler (Epigraphic Discoveries at Mathura, *J. R. A. S.*, 1896, pp. 578–581; *The Academy*, Vol. 49, 2nd May, 1896, pp. 367–368; and *W. Z. K. M.*, Vol. X, 1896, pp. 172-174), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R. D. Banarjee published it in Ind. Ant., Vol. XXXVII, 1908, p. 34. He reads the inscription as follows :

१. नम सर्व शीधनम् आरहातनं महाराजस्य राजतिराजस्य सवंच्छर सते (दु)
२. २००, ९०, ९, हमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीररस्य प्रतिम [॥]
३. ...स्य ओखारिकाये वितु उझतिकाये च ओखाये स्वाविका भगीनिय
४. ...शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो......
५. देवकुलं च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the year two hundred......299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day....the daughter of Okhārikā and the lay sister of Ujhatikā and Okhā......and by Śirikā and Śivadinā (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvīra was set up in the temple of Arhats......and a temple". He comes to the following conclusion :

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321–299 = 22 B.C. and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B.C. This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kuṣāṇa inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kuṣāṇa period based on this inscription cannot be regarded as valid." (p. 41).

Sten Konow while contributing a paper for the K. B. Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp. 262–268 discussed this inscripion. Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N. G. Majumdar at Charsadda and also published by him in the Epigraphia Indica Vol. 24, 1937, pp. 8–10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era. These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299). (S. Konow, Charsadda Kharoshthi Inscription of the year 303, Acta Or., Vol. XX, 1948, pp. 107–119). But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniṣka in several papers. He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B.C. to 1st century A.D. These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A.D., the Śaka era and the Kaniṣka era.

The views of Professor Konow have been severely criticised by J. E. Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period*. Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals,.." (*Ibid.*, p. 16). On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras...." (pp. 16–17).

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniṣka and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniṣka's accession to the throne" (p. 57).

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows :

" On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question.

" The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems." (*Ibid.*, p. 58). In a footnote No. 214, she has also tried to take Lüders' support.

Now let us carefully examine this theory. In her own words " The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape : મ. In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following : For 100 an " a " written, for 200, an ' ā ' (this is an ' a ' plus a horizontal line to the left of the character)." As the sign of 200 for Kuṣāṇa inscriptions has not been given by Bühler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Kṣatrapa coins. She views that had it been ' ā ' then the letter would have corresponded to the similar ' ā 's appearing in ' ārahattanam ' in line 1, ' ārāhāto ' in line 2 and ārāhātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of ' a '.

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support. She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones :

1. She has given the shape of letter ' a ' as મ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character. The close up view of the inscription (Fig. 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning.

2. Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kuṣāṇa era. The Āyāgapaṭas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A.D. We do not notice the formation of the letter ' a ' with such a big horizontal stroke in any of these slabs.

3. According to the learned scholar sign of 200 of Kuṣāṇa period is not known. But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Kṣatrapa coins, *i. e.*, ' a ' with a stroke in middle or bottom of the character.

Luckily G. H. Ojha has come to our refuge. He has given the sign of 200 as ' a ' with a horizontal mark on the left top of the character. This is based on the Nasik inscriptions of 1st–2nd century A.D. (*Prācīna Lipimālā*, Pl. LXXIV).

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now.

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds. I quite agree with the following remark of Dr. Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period,* p. 20). But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also. These grounds must, of course, not go against the available facts.

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, *i.e.*, stylistic grounds. On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kuṣāṇa and the Gupta era. Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage. Besides, following Dr. V. Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to 299 – 57 = 242 A.D. 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B.C. 57. On this supposition the date would be equivalent to A.D. 242, which is quite possible' (V. Smith, *J. R. A. S.*, 1903, p. 38). This date falls in the period of disruption of Kuṣāṇa empire after the death of Vasudeva (176 A.D.)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king. Dr. Lohuizen rightly remarks that during the Kuṣāṇa period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p. 57). But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniṣka era. The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kuṣāṇas could not proclaim their sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātirāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2′.5″ × 1′.6″. It came from Kaṅkālī mound, Mathura.

J. 139 Bust of a Tīrthaṅkara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, *i. e.*, in the beginning of the 4th century A.D., when the Kuṣāṇa traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2′.4½″×2′.1″; its provenance is Mathura. (Fig. 2)

O. 72 This standing nude image of a Tīrthaṅkara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kuṣāṇa period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p. 13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand; and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kuṣāṇa art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kuṣāṇa period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tīrthaṅkara Ādinātha as suggested by the fall of hair on the shoulders. It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent. This tradition continued even in the later periods.

The material is red sand stone and it measures 11′8″×4′10″. This was acquired in the Museum from the Public Library at Allahabad but probably it originally belonged to Mathura. (Fig. 3.)

J. 121 The Tīrthaṅkara is standing in meditation in Kāyotsarga pose. He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes. The halo represents only full blown lotus. On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object. I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha. To the left of the Jina stands a defaced attendant. Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint. The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward. There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation. The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands. Their hair arrangement which shows Jūḍā tied in the middle is a typical Gupta feature. The sculpture has been assigned in the label to the Kuṣāṇa period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A.D. The material is red sand stone and it measures 1′.11½″×10½″. It probably came from Mathura. (Fig. 4.)

O. 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest. The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head. This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border. Two flying Vidyādharas are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image. The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries. The chowri of the attendant of the right side is, however, missing. These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kuṣāṇa period. The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped. The serene contemplation which is expressed on the face of other images, *e.g.*, J. 104, is not met with here. On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A.D.

The material is red sand stone and it measures 4′.7″×2′.11″. It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kuṣāṇa and the Gupta periods. (Fig. 5.)

J. 119 Headless image of a Tīrthaṅkara in meditation on a lion throne. He is attended by two fly-whisk bearers on both sides. The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other. There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged. The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands. The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads. The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship. The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken. The sculpture can safely be dated in the fifth century A.D. The material is red sand stone and it measures 2′.5″×1′.2½″; probably it came from Mathura. (Fig. 6.)

J. 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art. The Jina is seated in meditation. The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge. The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the innes spirit with outer forms. He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt. The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end. The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil). Kālidāsa typifies such halo as 'sphuratprabhāmaṇḍala'. The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals. The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand. The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present.

The material is red sand stone and it measures is 4′.2″×3′. It came from Kaṅkālī mound, Mathura. (Fig. 7.)

J. 118 Image of a Tīrthaṅkara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne. He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest. The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments : (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border. The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland. The lions on the throne sit with their backs turned towards each other. The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures. In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration. The material is red sand stone and it measures 3′×1′.9″.

The provenance is Mathura.

J. 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India. The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A.D. referring to the installation of an image of Pārśvanātha (*The Classical Age*, p. 409). The present image represents a headless Tīrthaṅkara seated in meditation on a lion throne. He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest. In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands. The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks. The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A.D. Bühler in *Epigraphia Indica*, Vol. II, p. 210, No. XXXIX, reads and translates it as follows :

१—सिद्धम् । परमभट्टारकमाहाराजाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यसं (१०० १०) ३ क...न्तमा...(दि)...स २० अस्यां पू(र्व्वायां) कोट्टियागणा

२—द्विद्याधरी(तो) शाखातो दलिलाचाय्यप्रज्ञपिताये शामाढ्याये भट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुटुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date, specified as) above an image was set up by Śāmāḍhya (Śyāmāḍhya), daughter of Bhaṭṭibhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamittrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācāyya (Datilācārya) out of Koṭṭiya gaṇa (and) the Vidyādharī Śākhā."

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church.

The material is red sand stone and it measures 3′.8″×2′.6″. Its find spot is Kaṅkālī mound, Mathura. (Fig. 8.)

J. 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern. (For further details and specially iconography of Balarāma fig. pl. see V. S. Agrawal's article in the *Jaina Ant.*, Vol. VIII, No. II, p. 48).

The material is red sand stone measuring 1′.2½″×1′.2½″. Its exact locality is not known but it probably came from Mathura. (Fig. 9.)

J. 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a *stūpa*, as suggested by Smith (The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura, *A. S. I.*, Vol. XX, p. 28, Pl. XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their points turned inwards. This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals. The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves. The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals. The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern. This has got eight rosettes at regular intervals. Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella. At present this umbrella has been installed over two Tīrthaṅkara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum. The material is red sand stone and it measures 4′.10″ in diameter. It was found from the Jail mound at Mathura.

....(It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location.)

48–184 Slab showing a nude Jina standing in meditation. He has curly hair and elongated ears. His right hand is damaged and the lower portion detached. The mark of Śrīvatsa is also not visible at present. The museum records identify the deity as Mahāvīra but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification. The sculpture may be assigned to the late 6th century A.D.

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2′ × 10½″. It was acquired from Rājaghāṭa, Vārāṇasī. (Fig. 10.)

49–199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose. The pedestal represents his *Lāñchana, i. e.*, elephants who are standing face to face. Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped *Tilaka*? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line. On the whole the image has been crudely modelled. It may be assigned to the late 6th or early 7th century A.D. The material is buff-coloured sand stone and it measures 3′ × 10″. It was acquired from Vārāṇasī. (Fig. 11.)

The Museum possesses some fine Tīrthaṅkara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above. I do not deem it necessary to describe them.*

---

* **Photos by Shri P. C. Little.**

Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B. N. PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *āyagapaṭas* or tablets of homage, statues of Jaina Tīrthaṅkaras and fragments of a Jaina *stūpa* recovered from the famous Kaṅkālī Ṭīlā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Ṭīlā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty, as is evident from an inscription[1] written in the Śuṅga type of the ancient Brāhmī. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record[2] dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Saṅgha*, comprising of the monks, nuns, *śrāvakas* and *śrāvikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian era[3], and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kālakācārya[4], the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Śakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

---

[1] H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed. by K. L. Janert, p. 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty.

[2] *Ibid.*, No. 23, p. 53.

Mathurā, known as Saurīpura or Sūryapura to the Jainas[5] seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, *i. e.*, from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Āmohinī Tablet[6] is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kaṅkālī Ṭīlā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā[7]—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *gaṇas* with their different *kulas* and *śākhās* and *saṁbhogas* is brought out by the records of the Kuṣāṇa period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra*. The three prominent *gaṇas*—being Koṭṭika[8], Vāraṇa[9] or Cāraṇa and Arya-Uddehikīya[10]. Another one *Vāsavadīya* is implied with reference to its *kula* mentioned in a record.[11] The different *kulas* associated with the Koṭṭika *gaṇa* were Brahmadāsika, Ṭhānīya, Vacālīya and Prabāhaka (Praśnavāhanaka) with their corresponding *śākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmiā. The heads of the Aryavairī were Āryya Puśila (Ārya Puṣyala) and Vṛhatavācaka Jayamitra in the years 12 and 20[12] respectively of the Kuṣāṇa era. The Koṭṭika *gaṇa*, according to the *Kalpasūtra*[13], was founded by Susṭhita and Supratibuddha, surnamed Kauṭika and Kākandaka. It was divided into Ucenāgarī, Vidyādharī, Vajrī and Mādhyamika *śākhās* and Brahmaliptaka, Vatsalīya, Vaṇīya and Praśnavāhanaka *kulas*. This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113[14] of the Gupta era. It refers to the setting up of an image by Śyāmāḍhya under instructions from Datilācārya of the Koṭṭiya *gaṇa* and Vidyādharī *śākhā*.

---

[3] *Dr. Bhandarkar Volume*, p. 288.

[4] *Vikrama Adventures*, Introduction.

[5] *SBE*, XLV, p. 112.

[6] *EI*, II, p. 204, No. 20.

[7] Lüders' *List of Inscriptions*, Nos. 48, 29, 43.

[8] *Ibid.*, Nos. 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33.

[9] *Ibid.*, Nos. 18, 34, 37.

[10] *Ibid.*, No. 21; *IA*, III, p. 105, No. 23.

[11] *EI*, I, p. 282, No. 2.

[12] *EI*, II, p. 203, No. 18; *EI*, I, p. 383, No. 4.

The head of the Cāraṇa or Vāraṇa *gaṇa* of the *Kālpasūtra* was Āryadatta in the year 29[15] and a little more than twenty years later its great preacher was Dīnārya. This school was divided into four *śākhās* and seven *kulas*. The *gaṇa* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kalpasūtra*. A good many *śākhās* and *kulas* of this *gaṇa* or school are noticed in the Kuṣāṇa records as, for example, Puṣyamitrika, Āryacetaya, Kāmajāśika, Petivāmika and Arahaṭṭiya. Some *kulas* are, however, left out.

The Arya-Uddehikīya *gaṇa* with its Nāgabhūtikīya *kula* identified with Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gaṇa* had Buddhaśrī as its head in the year 7[16] and Devadatta in the year 90[17] of the Kuṣāṇa era. This *gaṇa* was founded by Ārya Rohaṇa of the Kāśyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *śakhas* out of which only two *kulas* are mentioned in records.

The Mehika *kula* of the Vāsavadīya *gaṇa* was founded by Kāmarāhi of the Kuṇḍala *gotra*. It is mentioned in a record of the year 15.[18]

These *gaṇas* or schools with the different *kulas*, *śākhās* and *saṁbhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā. Out of the records of dedications of statues of Jaina

---

[13] *SBE*, VIII, p. 231.

[14] *EI*, II, p. 210.

[15] *EI*, II, p. 206, No. 26; *Ibid.*, No. 36. For the division of this *gaṇa* into *kulas* and *śākhās*—see *Kalpasūtra*, VIII, p. 320. For a study of the Jaina *gaṇas* see also Bühler : *The Indian Sect of the Jainas.*

[16] *EI*, I, p. 391, No. 19.

[17] *IA*, XXXIII, p. 105, No. 23.

[18] *EI*, I, p. 282, No. 2.

Tīrthaṁkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvīra, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntinātha, Sāmbhavanātha, Ṛṣabhanātha and Munisuvrata. The statue of Vardhamāna was set up for the Koṭṭiya *gaṇa* and the Brahmadāsika *kula* in the year 5[19], and for the Sthānīya *kula* of the same *gaṇa* in the years 20 and 35[20]. The three statues of Vardhamāna were meant for the Vāraṇa *gaṇa* and Petivāmika and Puṣyamitrika *kulas* in the year 22, 29 and 50[21]. The donors were mostly pious female devotees. The same *gaṇas* were also associated with the setting up of statues of other Tīrthaṁkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Ṛṣabha in the year 60, and earlier in 49[22] she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecreted at the instance of the preacher (Vācaka) Āryadeva of the Koṭṭiya *gaṇa*.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapaṭas*) and pillars. Jainas, no doubt, consecrated images of their Tīrthaṅkaras—the earliest instance being that of the image of Ṛṣabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravela of Kaliṅga.[23] Kauṭilya also refers[24] to the images of Jaina gods—Jayanta, Vaijayanta, Aparājita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tīrthaṅkaras in the Kuṣāṇa period. That of Pārśvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhakin*) and perfumers (*gāndhika*).[25] Courtesans (*gaṇikas*) also shared in these dedications. It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order. We hear of saint Harikeśin Bala hailing from a Cāṇḍāla family.[26] Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments. Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting. If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaiśālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasabhā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpaṭa*) in the Arhat temple of the Niganṭhas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*gaṇikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Ādā Loṇaśobhikā[27], together with some of her relatives, for the worship of the Arhats.

---

[19] *EI*, I, p. 381, No. 1.

[20] *Ibid.*, p. 305, No. 27; p. 386, No. 7.

[21] *Ibid.*, p. 391, No. 20; p. 385, No. 6; Vol. II, p. 206, No. 36.

[22] *EI*, II, p. 204, No. 20.

[23] Lüders' *List*, No. 1345.

[24] Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p. 37.

[25] Lüders' *List*, Nos. 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102.

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapaṭas*)[28] with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *triśūlas*, and sacred symbols. One tablet gives an interesting view of a Jaina *stūpa* enclosed in a railing with a gateway (*toraṇa*). These *āyayapaṭas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings. The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader.

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families. The Tīrthaṅkaras enjoyed the respect and adoration of all the schools. Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kṣeraka, Mihila and Nāgadatta.

The role of women as nuns (*śiṣyiṇī*) or lay devotees (*śraddhācarī*) was fairly important. The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm. They created endowments. There are many references to Jaina nuns. The heads of schools had female disciples receiving religious instructions. Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Āmohinī of the Kṣatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Saṅghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā[29] contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion. There is no reference to a female preacher in the records.

---

[26] *Uttarādhyayana Sūtra*, 12. 1.

[27] Lüders' *List*, No. 102.

[28] *EI*, II, p. 190, No. 2; p. 202, No. 5; *EI*, II, p. 396, No. 23.

[29] Lüders' *List*, Nos. 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47.

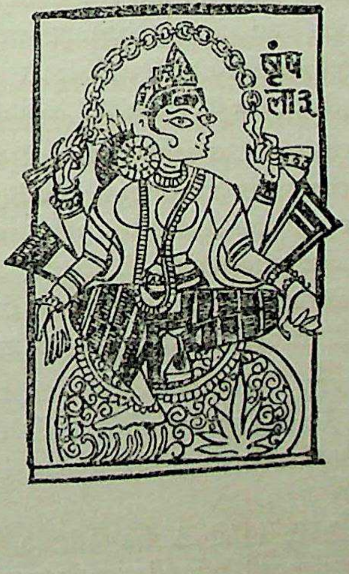
It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B.C. there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharikā and Ujhaṭikā do not appear to be Indian names, while Dimitra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kaṅkālī Ṭīlā, supposed to represent the site of some Jaina establishment[30] also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā.[31] It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period. In fact the Kaṅkāli Ṭīlā, symbolising the Jaina monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

---

[30] See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl. LXII; cf. Janert, *op. cit.*, p. 41.

[31] Lüders' *List*, Nos. 48, 29, 43.



Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvāḍā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jainas. In the *Jñātādharmakathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Puṇḍarīkagiri.[1] In later Jaina literature, this place is associated with some auspicious events in the life of Ṛṣabha, the first Tīrthaṅkara. It is also said that a temple was dedicated to Ṛṣabhanātha, on this mountain. Puṇḍarīkasvāmī, the first Gaṇadhara of Ṛṣabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here. Since then, the mountain came to be called Puṇḍarīkagiri.[2]

---

[1] *Sūtras* 55, 56, 60, pp. 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified Puṇḍarīkagiri with modern Śatruñjaya (p. 111 A).

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site.

Fig. 1 illustrates a beautiful marble image of Puṇḍarīkasvāmī installed in the first cell adjacent to the staircase, beside the main entrance to chief shrine of Ṛṣabhanātha (Ādinātha) on this mountain. This sculpture, fortunately well-preserved, is about 2·5 feet in height and about 1.5 ft. broad at base. The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines.[3] A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections. The upper section shows a figure of Puṇḍarīkasvāmī, sitting in the *padmāsana*, *dhyānamudrā*, on a cushion-like seat placed on the full-blown lotus. There is a back-rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars. Above are two divine garland-bearers, and on top the *chatra* or the umbrella. The figure of the Gaṇadhara could easily be mistaken for that of a Tīrthaṅkara, if the inscription had not specifically shown that it represented Puṇḍarīkasvāmī.

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections, the centre being occupied by the *sthāpanā*[4]. To the right of the *sthāpanā* sits a Jaina monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthāpanā*.

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V. S. 1064 (=1006 A.D.), the date of the inscription. Unfortunately part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paints, glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Puṇḍarīkasyāmī and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under :

---

[2] For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tīrthasarvasaṁgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp. 98–108.

[3] The inscription was first published by Shah, Umakant Premanand, in *Jaina Satya-Prakāśa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No. 3, pp. 51-58.

[4] For understanding the symbolism of *Sthāpanā* (also called Sthāpanācārya) see, Shah, U. P., *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp. 113–115.

(१) श्रीमद्युगादिदेवस्य पुंडरीकस्य च क्रमौ ।
ध्यात्वा शत्रुंजये शुद्धयन् सल्लेखाध्यानसंयमैः ॥ १ ॥

श्रीसंगमसिद्धमुनिर्विद्याध(*)रकुलनभस्तलमृगांकः ।
दिवसैश्चतुर्भिरधिकं माससुपोष्याचलितसत्त्वः ॥ २ ॥

वर्षे सहस्रे षष्ट्यां चतुरन्वितयाधिके दिवमगच्छत् ।
(*)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयायां ॥ ३ ॥

अम्मेयकः शुभं तस्य श्रेष्ठिरोधेयकात्मजः ।
पुंडरीकपदासंगि चैत्यमेतदचीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्भिः कलापकं ॥

According to the inscription, Muni Saṅgamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula[5], meditated on mount Śatruñjaya, before Yugādideva (Ādinātha) and Puṇḍarīka. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgaśīrṣa, in V. S. 1064. Śreṣṭhī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Saṅgamasiddha is probably the grand-teacher of Pādalipta, the author of *Nirvāṇakalikā*.[6]

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruñjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig. 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, *i.e.* a śrāvaka, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture ?) of Śreṣṭhī Nārāyaṇa.

---

[5] One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks.

[6] Compare the colophon of *Nirvāṇakalikā*, wrongly ascribed to the first Pādalipta, who is said to have flourished in c. 2nd century A.D. But Dr. U. P. Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, f. n. 6, pointed out that *Nirvāṇakalikā* was a work of c. eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyaṇa in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lalita*-posture, *i. e.*, with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādharas.*

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A. D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows :

(२) श्रीजजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वास्य
श्रे. नारायणस्य मूर्ति[:] निवेसि(शि)ता सिद्ध-वीराभ्यां सं० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, the younger brother of Jajanāga, and father `of Kapardi, was set up by Siddha and Vīra in (Vikrama) Saṁvat 1131 (*i. e.* 1075 A. D.)

Fig. 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardinī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghaṇṭā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Sarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved in the National Museum, New Delhi. The sculpture must be assigned to a period *c.* 1000–1050 A.D.

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *oḍhaṇī* covering the head and the back.

The inscription on the pedestal reads as follows :

(३) संवत् १३७१ वर्षे माहसुदि १४ सोमे श्रीमदूकेशवंशे वेसटगोत्रीय सा०सलषणपुत्र सा०आजडतनय सा०गोसल भा०गुणमतकुक्षिसंभवेन संघपति सा०आशाधरानुजेन सा०लूणसिंहाग्रजेन संघपतिसाधुदेसलेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहणपाल सा०सामंत सा०समरा सा०सांगणप्रमुखकुटुंब-समुदायोपेतेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्तिः कारिता ।

यावद् व्योम्नि चन्द्रार्कौ यावद् मेरुमहीधरः ।
तावत् श्रीसच्चिकामूर्तिः ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Saṁghapati Sādu Desala, the elder brother of Luṇasiṁha, and younger brother of Āśādhara. He was son of Ājaḍa and grandson of Salakṣaṇa and belonged to Vesaṭa-gotra of Ukeśa lineage. He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhaṇapāla, Sāmanta, and Sāṅgaṇa, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V. S. (= 1314 A.D.)

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan. The Ukeśa lineage is named after this ancient town which was known as Ukeśa or Upakeśa-pura. The Oswāla baniās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town.

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahiṣamardinī.

Fig. 4 represents statues of Minister Samarasiṁha and his wife Gugān. This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V. S. 1371, the various shrines at Śatruñjaya. A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhinandana-jinoddhāra-prabandha.*

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand.

The dress and ornaments of both the figures deserve notice.

Deśala, referred to in the inscription on fig. 3 above, is the father of this Samarasiṁha. The inscription on fig. 4 runs as follows :

(४) संवत् १४१४ वर्षे वैशाषसु० १० गुरौ संघपति-देशलसुतसमरा तत्पत्नीगुगां सा०-सालिग-सा०सज्जन-सिंहाभ्यां कारितं प्रतिष्ठितं श्रीकक्कसूरिशिष्यैः भ०देवगुप्तसूरिभिः। शुभं भवतु ॥

Fig. 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yakṣa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yakṣī Ambikā sitting in the *lalita*-posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to *c.* tenth century A.D. or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt. Śatruñjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Āṇandji Kalyāṇji's Peḍhī, Ahmedabad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V. S. 1207 to c. 1405 A. D. are noted below.

Inscription no. 5 is on a metal image in Shrine No. 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tuṅk. The inscription reads as under :

(५) श्री सिद्धहेमकुमार सं० ४ वैशाषव० २ गुरौ भीमपल्लीसत्क(?गच्छ) व्यव०हरिश्चंद्र-भार्यागुणदेविश्रेयोर्थं श्रीशांतिनाथबिंबं कारितं ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Guṇadevī, wife of merchant Hariścandra belonging to the Bhīmapallī-*gaccha*. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha in the year 4 of the *Siddha-Hema-Kumāra Saṁvat.*

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Puṇyavijaya and published by him in the *Jaina Satya Prakāśa*, Vol. VIII, No. 1 (Ahmedabad, 1943), pp. 259–261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the Siddha-Hema-Kumāra Era.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Saṁvat (Era). One is *Siddharāja Jayasiṁha*, the second is Ācārya *Hemacandra* and the third is king *Kumārapala* of Aṇahillapura-Pāṭaṇ. The era seems to have started with the death of king Siddharāja Jayasiṁha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Saṁvat 1199.

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era. Hemacandra himself, in his Abhidhānacintāmaṇi (6.171) composed in V. S. 1207–8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्षः— " यथा विक्रमसंवत्, सिद्धहेमकुमारसंवत्। "

The metal image should thus date from V. S. 1203. No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future. It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it. On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era. Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era.

Inscription No. 6, from Shrine No. 280, reads as follows :

(६) सं० १२२८ ज्येष्ठसुदि १० शनौ श्रीदेवनंदकीयगच्छे पहुदेवेन पितुः पाल[? स्य] श्रेयसे प्रतिमा कारिता।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*[7], on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyeṣṭha, in V.S. 1228, for the spiritual merit of his father Pāla.

Inscription No. 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers. The inscription reads as follows :

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधंधुकके श्रीवायटीयगच्छे पं०आसचंद्र-पदमयोः शिष्य पं०यशोवर्द्धनस्य मूर्तिः कारापिता भ्रातृपुत्र पं०पद्मचंद्रेण। मंगलं महाश्रीः। चिरं नंदतु॥

According to this inscription, this image of Paṇḍita Yaśovarddhana, disciple of Paṇḍita Āsacandra and Padama of Vāyaṭīya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (*i.e.* the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V. S. 1273.

---

[7] *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V. S. 1194) of *Pramāṇāntarbhāva*, at Jesalmere. The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of Hārījya-*gaccha*, cf., Jaina-Pustaka-Praśasti-Saṁgraha, p. 104.

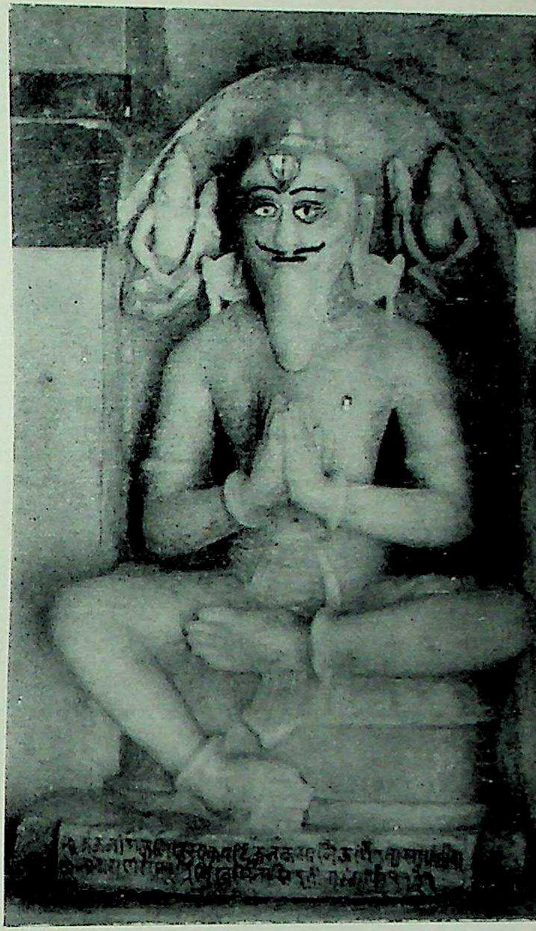


Fig. 2. Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruñjaya (d. V. S. 1131)

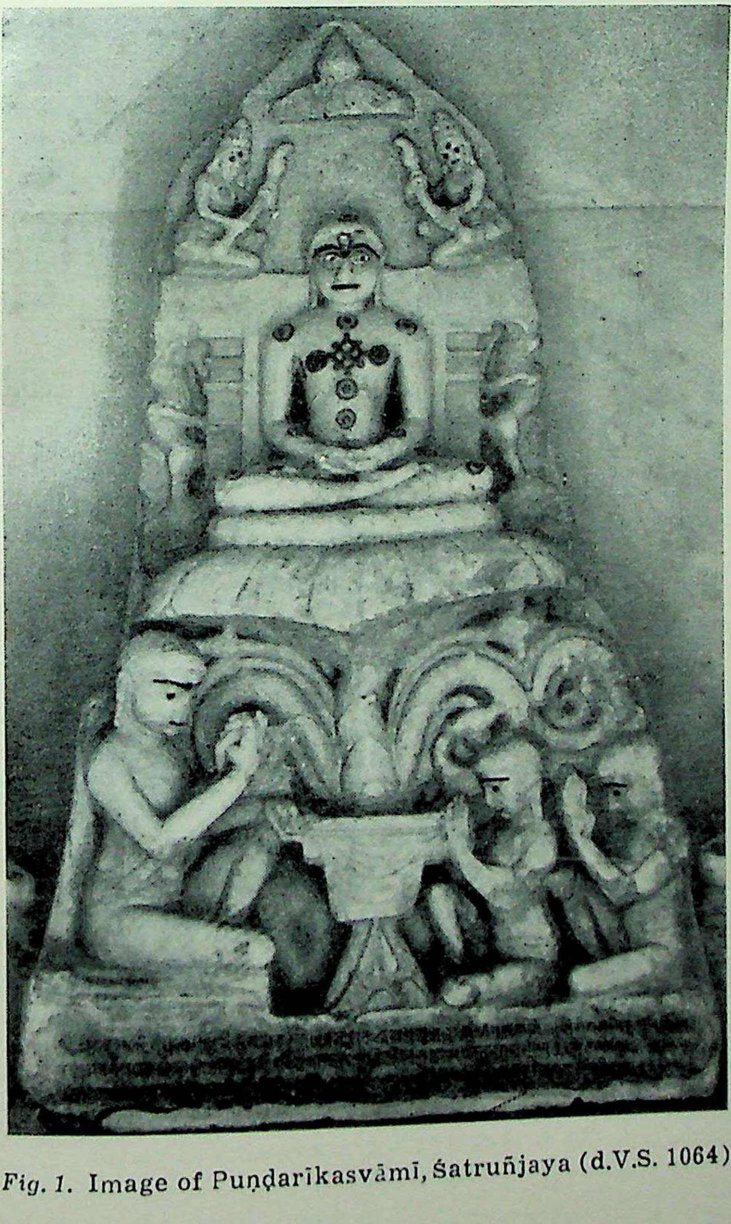


Fig. 1. Image of Puṇḍarīkasvāmī, Śatruñjaya (d.V.S. 1064)

(See p. 162

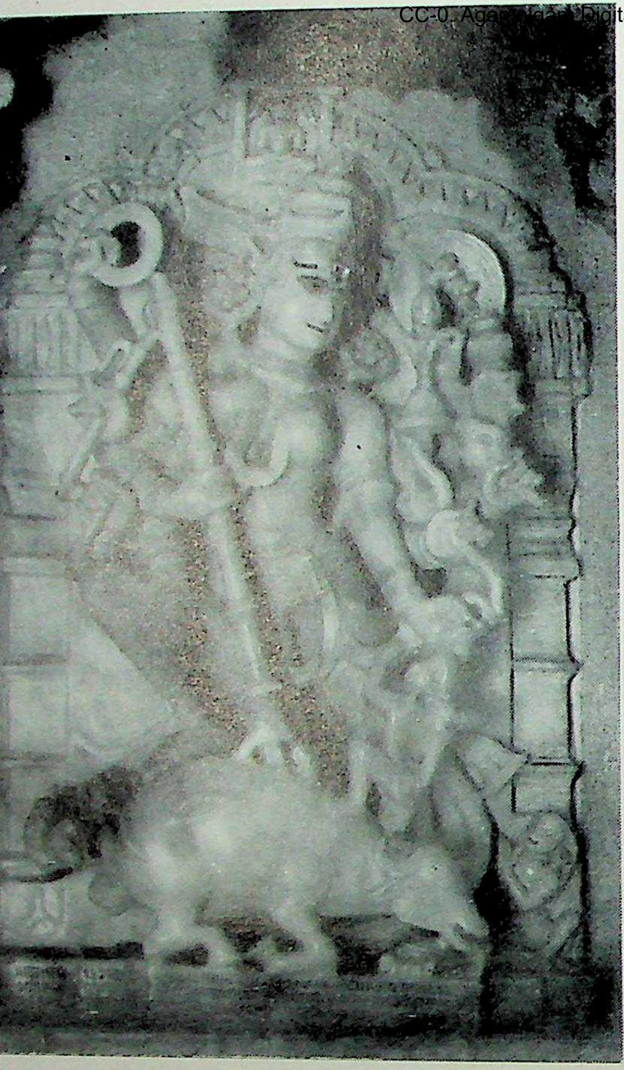


Fig. 3. Image of Mahiṣamarddinī, Śatruñjaya (dated V. S. 1371)

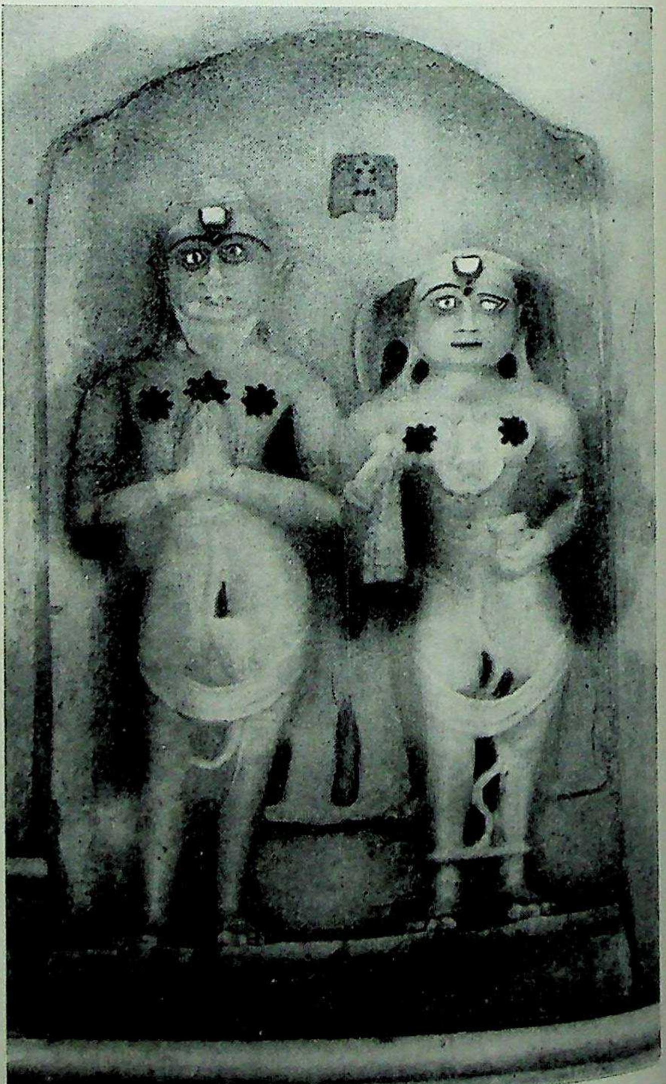


Fig. 4. Sculpture representing Minister Samarasiṁha and his wife (d. V. S. 1414)

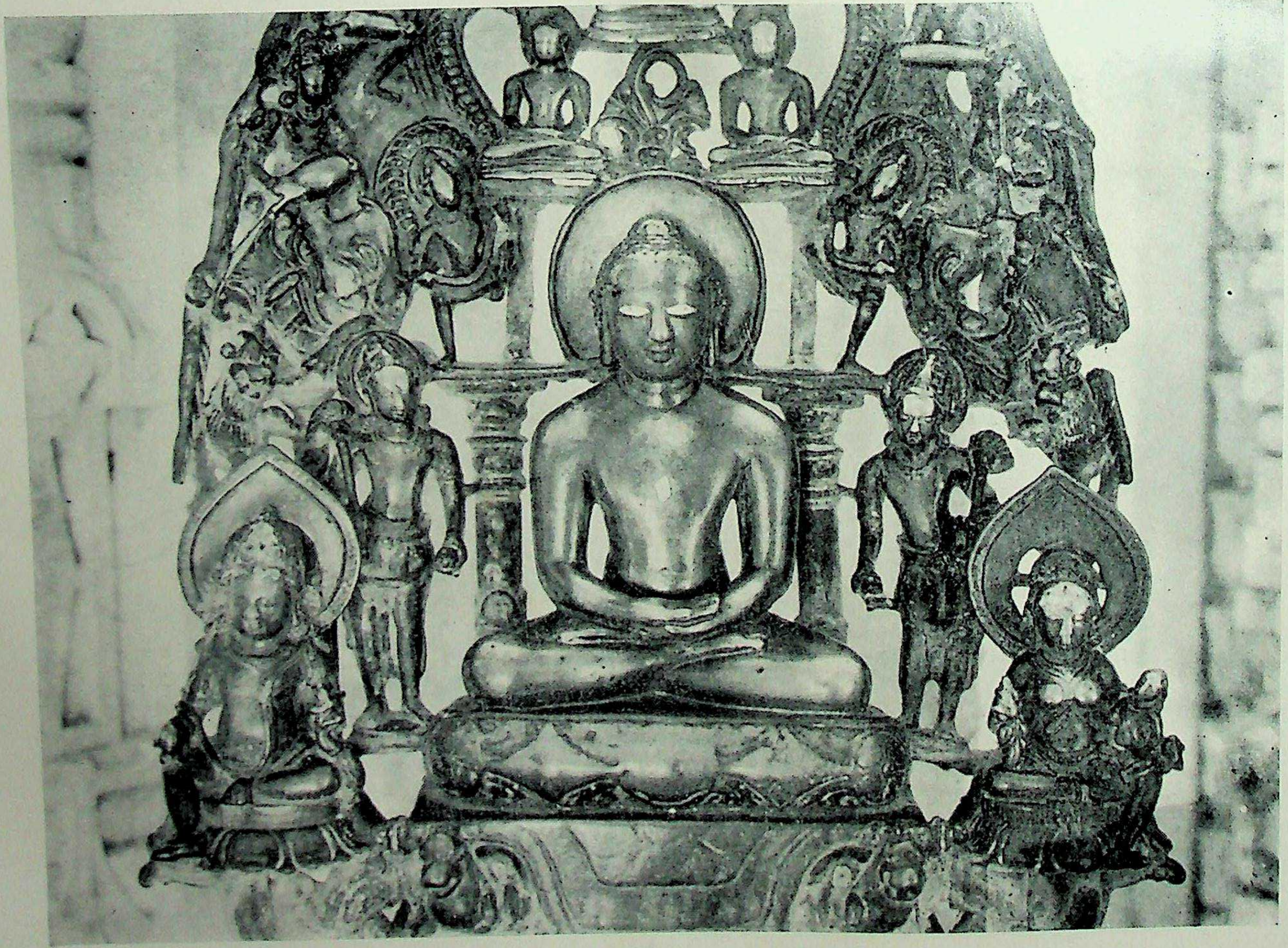


Fig. 5. Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya

Inscription No. 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows :

(८) सं० १३१३ वर्षे फागणसुदि ७ पाद्रग्रामे महं०.........सुत महं प्रभासस्य मूर्तिः सुतजगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of.........., was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V. S. 1313.

Inscription No. 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No. 701 (Old No. 626). This was read as follows :

(९) सं० १३४२ माघशुदि ८ शुक्रे श्रीनागेंद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणां मूर्तिः पं०रामचंद्रेण स्वगुरुश्रेयसे इयं मूर्तिः कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)भद्रसूरिभिः। चंद्रार्कं यावत् नंदतां ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Guṇasenasūrī of Nāgendragaccha was caused to be made by Pt. Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V. S. 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri.

Inscription No. 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under :

(१०) संवत् १४०५ वर्षे मार्ग्गवदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री.........[म]हं० मालदेवसुत महं०सांगणेन स्वमातृबायीहीरनश्रेयसे श्रीअजितनाथबिंबं कारितं ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by *minister* Sāṅgaṇa, son of *minister* Māladeva, resident of Posīnāṇā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hīrana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V. S. 1405.

The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A. N. UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A.D. 779) is an important Prākrit Campū, having a distinctive position in Indian literature. The Prākrit text is critically edited by me and lately published in the Singhi Jaina Series, No. 45, Bhāratīya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms. P (No. 154 of 1881–82) was secured for the Collection of Mss. of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H. D. VELANKAR : *Jinaratnakośa*, Poona 1944, p. 94, gives reference to KIELHORN III, *A List* of the third Collection of 1881–1882. Dr. P. K. GODE kindly informed me that the entry regarding Ms. No. 154 of 1881–82 stands thus, p. 207 : "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākrit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, ślokas 10,000, No. 154 of 1881–82.")

In the *Jaina Granthāvali* (published by Śrī Jaina Śvetāmbara Conference, Bombay 1909, p. 222) there are references to the Prākrit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabha, the sources of the information being the *Bṛhaṭṭippaṇikā* and the Deccan College Lists. The Ms. of the former in the Deccan

College (Kantivijayaji ?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P. PETERSON from the *Śāntināthacarita* of Devacandra. (*A Fifth Report* of operation in search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle, Bombay 1896, p. 73.)

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākrit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c. middle of the 13th century A.D.) was edited by Muni CHATURAVIJAYA from three Mss. and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916. A revised edition of this work is lately published along with the Prākrit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākrit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms. which correspond to the following passages in my edition : p. 282, *l.* 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vaṁdāmi savva-siddhe* to [*paṇi*] *vayāmi*); p. 173, *l.* 31 to p. 174 *l.* 6; p. 1, *l.* 2 to *l.* 8; and p. 3, *l.* 14 to p. 4, *l.* 14. A bare outline of the story is indicated; and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharṣi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kāvyamīmāṁsā* of Rājaśekhara ed. by C. D. DALAL and R. A. SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No. 1, Baroda 1916; p. 124 of the Re-issue, Baroda 1924; pp. 204–5, 3rd ed., Baroda 1934); and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms. P and corresponding to our text, p. 3, *l.* 18 to p. 4, *l.* 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N. PREMI : *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro. p. 2; A. N. UPADHYE : *Annals* of the B.O.R.I., XVI, i-ii, p. 62; also the *Varāṅgacarita*, Bombay 1938, Intro. pp. 9–10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri'. (Separately issued, pp. 1–23, in the Jaina Sāhitya Saṁśodhaka Granthamālā, Poona.) It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A.D. 529, assigned to him, Siddharṣi's (A.D. 906) reference to him as *me dharma-prabodhakaro* *guruḥ* and consequent conclusion of H. JACOBI that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharṣi. JINAVIJAYA shows that Gargarṣi was the *guru* of Siddharṣi and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p. 4, *l.* 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A. D. 778. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p. 282, *l.* 6 to *l.* 20) from the Ms. P, and assigns Haribhadra to A.D. 700–770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntarakṣita, Dharmottara, Mallavādi and Śaṁkara are indicated.

The *Bṛhaṭṭippaṇikā* is an old list of Jaina works prepared in Saṁvat 1440, *i.e.*, A.D. 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss.-collections at Pattan, Cambay and Broach etc. (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthāvali*, noted above. It is published (based on the Mss., three to four hundred years old, belonging to the Collection of Srī Kāntivijayajī Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Saṁśodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp. 1–16; see also *Ibidem* I, 4, pp. 157–58). Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p. 10) stand thus :

३२०. कुवलयमाला प्रा. सु० [सं० (?)] ८३५ वर्षे उद्द्योतन सूरिया १३००० ।
३२१. कुवलयमाला सं० रत्नप्रभसूरीया ३८९४ ।

A Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer, compiled by C. D. DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L. B. GANDHI was published in 1923 (G. O. S., No. XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms. of the *Kuvalayamālā* in this manner (p. 27) :

२२९. कुवलयमाला of दक्खिन्नइंध (उज्जोयण) सूरि. 254 leaves. 23×2½. Col. : इति कुवलयमाला नाम संकीर्ण कथा. संवत् ११३९ दातु (आसु) वदि १ रविदिने लिखितमिदं पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp. 42–43) Pt. GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms. quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra. (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A.D. 1103). He read the name of the author as Dakkhinnaiṁdasūri. Pt. GANDHI reads *iṁdha* for *iṁda*. Prabhācandra (A.D. 1277) reads the name Dākṣiṇyacandra. That only shows how the original reading Dakkhiṇṇaiṁdha was not correctly understood.)

H. JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samarāïccakahā*, Vol. I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No. 169, Calcutta 1926) ; and in his Introduction (pp. ii & iii), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c. A. D. 750) as proposed by Muni JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A. D.

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Saṁśodhaka* III, 2, pp. 169–94, Poona Saṁ. 1983, *i.e.*, A.D. 1927; also *Vasantarajata Smārakagrantha*, Ahmedabad 1927; its English summary by A. S. GOPANI in *Bhāratīya Vidyā* II, 1, Bombay 1940). Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taraṁgavaī* of Pādalipta and *Samarāïccakahā* of Haribhadra are introduced in details. The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed. Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss. from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of Muni JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Baroda) and Poona, especially the Praśasti portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāṇa, Pavvaīyā, Jābālipura, Gupta etc. (A. M. GHATGE : Narrative Literature in Jaina Māhārāṣṭrī, *Annals* of the B.O.R.I., XVI, i-ii, p. 34; N. C. MEHTA : Jaina Record on Toramāṇa, *J. of. the Bihar & O. R. S.* XIX, 1928, and Toramāṇa viṣayaka Jaina ullekha, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp. 1–6, Arrah 1953).

Pt. L. B. GANDHI edited three Apabhraṁśa works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G. O. S. (*Apabhraṁśa Kāvyatrayī*, G. O. S., XXXVII, Baroda 1927). As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the Apabhraṁśa language. He explains incidentally the background of Prākrit, its relation with Sanskrit and the nature of Ardhamāgadhī. In the context of the discussion about Deśībhāṣās, he has introduced in details the Prākrit *Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms. (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below : [p. 89, f. n.] : p. 282, *l.* 19 to p. 283 *l.* 6; [p. 90, f. n.] : p. 282, *ll.* 4 to 18; [pp. 91–94] : p. 152, *l.* 21 to p. 153, *l.* 12; [p. 91, f. n.] : p. 4, *ll.* 11–14; p. 281, *ll.* 22–25; p. 281, *l.* 26 to p. 282, *l.* 3; [pp. 97–98] :

p. 71, *ll.* 1–8; [pp. 104–7] : p. 151, *l.* 18 to p. 152, *l.* 17; [pp. 108–9]; p. 55, *ll.* 10–21; [p. 109] : p. 63, *ll.* 18–25; [p. 110] : p. 47, *l.* 6; [p. *Ibid.*] : 59, *l.* 5. He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there. It is he who published, beside the *praśasti* verses (already published by Muni CHATURAVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms. of the *Kuvalayamālā*. Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars.

The Paiśācī dialect has been of great interest for scholars (A. N. UPADHYE : Paiśācī Language and Literature, *Annals* of the B. O. R. I., XXI, i–ii, pp. 1–37) ; and A. MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paiśācī' (*Journal* of the R. A. S., 1943, pp. 217 f.) was obviously attracted by the Paiśācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt. GANDHI's Introduction noted above. In his paper 'An Unpublished Fragment of Paiśācī' (*Bulletin* of the S. O. A. S., XII, 3–4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss. J and P) of the Paiśācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p. 71, *ll.* 7–26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes. He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the Kuvalayamālā Kahā, Nos. I and II' (*Bulletin* of the S. O. A. S., XIII, 2 and XIII, 4, London 1950). In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p. 63, *ll.* 16–26; p. 47, *l.* 6; p. 59, *l.* 5) and specimens of Deśībhāṣās. His linguistic notes are interesting. In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhraṁśa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p. 55, *ll.* 10–21; p. 151, *l.* 18 to p. 152, *l.* 17. This is prefaced with a few general remarks on the author etc. and concluded with an excursus on the Jaina Kathā.

Lately, F. B. J. KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paiśācī Fragment of the Kuvalayamālā' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp. 229–40, The Hague 1957), has edited and published at Mr. MASTER's instance the Paiśācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the to the printed text, p. 71. *ll.* 10-26). It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text. He has given a block-print of the page from the Ms. P. containing that passage.

Jainism In Jayantabhaṭṭa's Agamaḍambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Āgamaḍambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākrit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhaṭṭa who flourished in the ninth century A.D. and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse :

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम् ।
ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिताः ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamaḍambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śaṅkaravarman (885–902 A.D.) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhaṭṭa Jayanta was of much help to him in this. Śaṅkaravarman's royal epithet as *Varṇāśramadharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhaṭṭa Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas. The royal proclamation in the *Āgamaḍambara* attests this :

येऽत्रानादिजगत्प्रवाहपतिता नानागमाः साधव-
स्ते तिष्ठन्तु यथास्थिताः स्वसमयाविष्टाश्चरन्तः क्रियाः ।
ये तु प्रस्तुतधर्मविप्लवकृतः पापास्तपोऽपायिन-
स्ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्यूनिव क्ष्मापतिः ॥ III. 1.

In the *Āgamaḍambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaiṣṇavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformative and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse :

एकः शिवः पशुपतिः कपिलोऽथ विष्णुः
संकर्षणो जिनमुनिः सुगतो मनुर्वा ।
संज्ञाः परं पृथगिमास्तनवोऽपि काम-
मव्याकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV. 57.

Jayanta harps on the same view when he says :

नानाविधैरागममार्गभेदै-
रादिश्यमाना बहवोऽभ्युपायाः ।
एकत्र ते श्रेयसि संपतन्ति
सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीयाः ॥ IV. 54.

The above strengthens the belief that Śaṅkaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court.

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *praveśaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṁsaka named Saṅkarṣaṇa (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinarakṣita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Saṅkarṣaṇa now comes to Jinarakṣita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*). Saṅkarṣaṇa began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism :

न हिंसा नासत्यं न गृहवनवासव्यसनिता
  न सक्तिर्व्यापारे क्वचिदपि भवानन्तरफले।
तपश्चेदं तीव्रं व्रतनियमसंबाधमनघं
  ग्रहीतव्या कान्या सरणिरिह संसारतरणे ॥ II. 7.

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse :

एको भावः सर्वभावस्वभावः
  सर्वे भावा एकभावस्वभावाः।
एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः
  सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टाः ॥ II. 8.

which has its root in the *sūtra* जे एगं जाणइ से सव्व जाणइ of the *Ācārāṅga*, the first book of the Jaina canon. This is criticized by Saṅkarṣaṇa in a superfluous manner. The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties.

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṁsaka.

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand.

वेयंता दुत्तरंता तइकहियकहा वित्थरा संकुलत्था
  अय्येहि तत्थ चिंतीयदि गहणगदी अत्थि नत्थीति अप्पा।
दूरे तिट्ठंतु ते मे परिहरिदुमिदं घोरसंसारदुक्खं
  संक्खित्तं णिम्मलत्थं जिणमुणिभणिदं आगमं आहरम्हा ॥ II. 15.

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinarakṣita by a liberal Jaina Śrāvaka. The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तूण रासीओ (heaps of barley powder), तेल्लघडिया (jars full of oils), कंजिय कुम्भीओ (sour gruel in pitchers), गूडकूड्या (heaps of molasses) and तेल्लपक्काण भक्खाण पव्वया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks. Saṅkarṣaṇa enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee ? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic. He further points to his own sandals made of dry leaves. The ascetic makes hurry in order to attend the feast. Saṅkarṣaṇa follows a few steps to have a glimpse at the big assembly. The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हाणं अ सुगदो जिणगुरू। किं च जिणगुरू सुगदो होदि।. He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands. The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows :

> अहो भद्दा आरहदा। भाविअप्पा (?) आरहदा। के वि दियंवरा, के वि रुक्खविदलमेत्तवसणा, के वि रत्तवासा के वि सेयवडा। पेक्ख दाव इदो इमे निद्दयलुंचणपसंगलक्खिज्जंतलोममूलविअलंतपविरलतणुअसोणिअकणा दियंबरा। इदो खु इमे बत्तुलवसूरचच्चिजन्तकोमलवक्कलंचल चीरवसणा। इदो खु इमे तक्खखपक्ककंदूउद्धरिअसरावसरिसवण्णवसणा अ वम्हआरिणो तवोहणा।......

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes. Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body. Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra*. Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln.

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhaṇa text is important from various points of view. There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices. It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them. We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast. Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhikṣābhujaḥ*—those that live on alms. The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also Digambara and Śvetāmbara sects are correct though the details are not always verifiable. Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhaṭṭa though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the Āśrama. Rather the picture drawn in the *Āgamaḍambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir. Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like Ācārya Jinarakṣita. But the other side of the picture represented by the incident of the Kṣapaṇaka and the Kṣapaṇikā points to a serious weakness in the society. The Buddhist receives more attention of the author. But Jainism commands more respect.

Genuineness of Uttarādhyayanasūtra IX. 34-36

J. P. THAKER

WHILE teaching Prākrit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism. One of these is discussed in the following lines :

The ninth chapter of the *Uttarādhyayanasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmaṇa, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No. 539 named *Mahājanaka*.

Verse *32* of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Kṣatriya, all those kings who do not bow down to him :

" जे केइ पत्थिवा तुज्झं नानमन्ति नराहिवा ।
वसे ते ठावइत्ताणं तओ गच्छसि खत्तिया ॥ "

Verses *34–36* form Nami's reply to this test :

" जो सहस्सं सहस्साणं संगामे दुज्जए जिणे ।
एगं जिणेज्ज अप्पाणं एस से परमो जओ ॥ ३४ ॥
अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ ।
[1]अप्पाणमेवमप्पाणं [2]जइत्ता सुहमेहए ॥ ३५ ॥

---

1 *v.l.* अप्पाणमेव अप्पाणं & अप्पणामेवमप्पाणं.

2 *v.l.* जिणित्ता.

पंचिंदियाणि कोहं माणं मायं तहेव लोहं च ।
दुज्जयं चेव अप्पाणं सव्वं अप्पे जिए जियं ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially *36ab* is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in म् with no verb or participle for completing the sense.

Jacobi remarks on verse *36* : “The first line of this verse is in the Āryā metre, the second in Anuṣṭubh; the whole will not construe, but the meaning is clear. There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from Āryā to Anuṣṭubh, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties.”

Charpentier refers the reader to these remarks of Jacobi ‘concerning the metre’ and adds: “but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused.”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A.D.)—interpret ‘अप्पाणं’—आत्मानं—*in verse 36* as मनः, the mind. They, too, appear to have been confused by the ending in म् of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “सर्वत्र च सूत्रत्वान्नपुंसकनिर्देशः”, *i. e.*, the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors!

Prof. L. Alsdorf has contributed very nice articles on the *Uttarādhyayanasūtra*, in one of which, entitled “Namipavvajjā: Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend”, published in the Indological Studies in Honour of W. Norman Brown (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy. He starts with these remarks:

“This (*i. e.* Jacobi's remark) is certainly wrong. The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation; but its contents, too, make this quite certain: the king's answer is solely concerned with the fight against the *ātman*; *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here. The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which Charpentier also complains; but there is probably more behind it.”

Regarding *35cd* he says : " Though constructible and intelligible, it is hardly genuine; why should it be stressed (*eva*!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman* ? What, after all, does this really mean ? "

By changing the order of the quarters of the *Anuṣṭubh* lines of verses *35* and *36* the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses :

> अप्पाणमेव जुज्झाहि ! सव्वं अप्पे जिए जियं ।
> दुज्जयं चेव अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्पाणमेव inadvertently got into the next line, the result would be :

> अप्पाणमेवं अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to :

> अप्पणामेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए.

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

> इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

> अप्पाणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे जिए जियं

to अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ,

i.e., our *35ab*. This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्वं अप्पे जिए जियं and दुज्जयं चेव अप्पाणं of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line.

In short, according to Prof. ALSDORF verse *34* is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *saṁvāda* but more likely a redactorial or even later addition.

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability. It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing. In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need not confuse us regarding the genuineness of the verses. JACOBI's remark, which Prof. ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Morever, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anuṣṭubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there ? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anuṣṭubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself; in such an internal fight one cannot expect any help from external allies ! One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself ! This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman* ?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्पाणमेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए' (*35cd*) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense : It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एधते'—'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone.' Almost all commentators have explained one 'अप्पाणं' as 'तृतीयार्थे द्वितीया', but Mahopādhyāya *Bhāvavijayagaṇin's* commentary [Ātmānanda Grantharatnamālā No. 32; Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar, 1918, Vol. I, leaf 225] mentions only one 'अप्पाणं' :

"एवं च 'अप्पाणमेव 'त्ति आत्मानं 'जइत्त 'त्ति जित्वा......"

This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्पाणं' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done. To him, therefore, the repetition of 'अप्पाणं' is just for stressing upon the victory over oneself. This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability. On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self *by the self.*"

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyayanasūtra* and the *Ācārāṅgasūtra.* The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian traditions, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs.

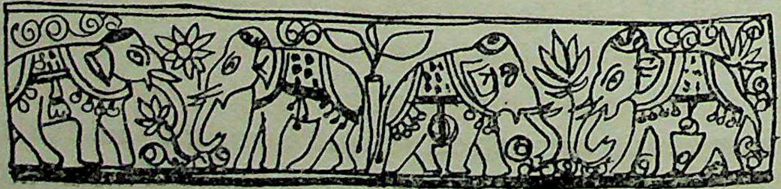
In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anuṣṭubh* ones in a quite congenial way. Though the nouns ending in म् occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby. It is better to take them all to be in the Accusative case itself. The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout. It may be translated as under :

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer *himself* alone, this is his supreme victory. Struggle against your own self; of what avail would be your external fighting (*i. e.*, fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32) ? A man can attain bliss *by himself conquering himself* [or, by winning over himself and himself alone]—(*i. e.*, by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer; if the self is conquered, everything is conquered."

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions. What is meant here is this : Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood. Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time. For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence. In order to attain real bliss one should struggle against the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, *viz.*, complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Lüder's *Varuṇa* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' 101, 1951, p. 407 ff.) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Ṛgveda (p. 412) : *rócana-m* means, according to him, the unvisible part, *nā́ka-s* the part that is visible as the firmament; only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā́ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nā* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from **nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*). His further comparison with Greek *nôton* 'back' is surely wrong; but the idea that *nā́ka-* may be formed like *úpāka- ápāka-* (cp. further *úpāñc-*, *ápāñc-* etc.; s. also my paper : *Latino provincia*, etc., 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p. 148 ff.) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p. 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā́ka-* as originally an adjective : *nā́ka-*, like *úpāka-* 'approximate', *ápāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā́ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *néah*, Engl. *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed. 1939, p. 373 rightly says that all extant comparisons are not reliable. Formally Skt. *nā'ka-* and Goth. *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European **nēkʷo-*. It is possible that a formation of **nō* or better of I.–E. **nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nédīyān nédiṣṭhas*, Avestan *nazdyō* adv. *nazdišta-* (on which s. Mayrhofer, *op. cit.* p. 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp. my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed. 1964, p. 138), etc.

We might now ask : has this Indo-European adjective **nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Ṛgveda ? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects ? It is impossible to answer unhesitatingly this question; anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñkät*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from **nēkʷo-* : the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *ē* or *e*. In this case, *ñkät*/*ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of **deiwo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *dīvus deus*, Lithuanian *dievas*, etc.), which is a derivation of **dyew-* (Sanskrit *dyáus* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc.) 'sky, heaven'.

The Non-inflected Genitive In Apabhraṁśa

S. N. Ghosal

Hemacandra in his Prākrit grammar (IV. 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhraṁśa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmīki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākrit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap. speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considerd quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākrit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap. during his times.

Now Jacobi in his *Bhavisattakahā* (Grammatik § 23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap., which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some compounds, *i.e.*, all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds.[1] As such forms are assumed as the constituents of compounds--particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms.

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing. In his *Apabhraṁśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs. As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand. He states : "The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem. and the *Vālmīki-sūtras*. The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhraṁśa* is also not otherwise. Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb)."[2]

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt. Forming the latter half of two lines they stand as : *amarinda vi – jaṇavindavi.* Alsdorf, who comes forward to justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Guṇe's edition the second one occurs with certain modification as : *jaṇavindi vi.* Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Guṇe, emends the first expression as *amarindi vi* (*Apabhraṁśa Studien*, p. 56). He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *jaṇavindi*, which comes immediately after it. As Alsdorf accepts this reading of Guṇe and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindi* and *jaṇavindi* as being inflected and bearing the termination of the loc. sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyaṇa* (for *loyaṇahĩ* 49, 6) and *taruṇī* (for *taruṇīhĩ* 399, 10) (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23).

---

[1] We quote the actual words of Jacobi, which run as : "Nach Hem. IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prāyaḥ*) abfallen. Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genetive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden." (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23). (Trans.: According to Hem. IV. 345 the termination of the genitive usually drops. But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound).

[2] "Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem.s und der Vālmīki-sūtras durchaus Keine Stütze bieten. Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat.* Wo immer sich Pischel durch Hem.s Regel verleiten liess unflektierte Genetive anzunehmen, ergiebt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt."—*Apabhraṁśa Studien*, pp. 56–57.

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākrit Sprachen* § 369). That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap., proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom. and acc. both in the sing. and plur. throw off the terminations (He. IV. 344). Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen. in Ap., has also come forward to explain such uninflected nom. and acc. forms in his own way. According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhraṁśa Studien*, pp. 5 ff). That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows.

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap., became more prevalent in the subsequent period. In the late Ap., which was otherwise known as Avahaṭṭha in the east and Piṅgala Ap., in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, *i.e.*, base-forms, in a sentence or a verse. This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence. As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt., particularly Ap. and late-Ap., it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination.

We quote certain forms from the *Prākṛta-paiṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

Nom.	*phala, bhuaṅgama* (I. 6), *abuha* (I. 11), *ṇīsaṅka* (I. 72), *surasari* (I. 111), *gaṁga* (I. 119), *kaṁta* (I. 135), *vīra Hammīra* (I. 147) etc.
Acc.	*ṇāva* (I. 9), *saṁtāra, kugati* (I. 9), *saṁpaa, suha* (I. 98), *duritta* (I. 104), *pakkhara, baṁdha* (I. 106), *khagga, karabāla* (I. 106), *abhaavara* (I. 111), *citta* (I. 135) etc.
Inst.	*maṇimaṁta* (I. 6), *sahaja* (I. 7), *koha* (I. 92), *pakkhara pakkhara* (I. 106), *attha* (I. 116), *navakesu* (I. 135), *pāabhara*, (I. 147) etc.
Abl.	*mitta, bhicca* (I. 37), *uāsīṇa, sattu* (I. 38) etc.
Gen.	*bāha, kohāṇala, sulatāṇa* (I. 106), *kaṇṇa* (I. 126), *mecha* (I. 147), *sarasaï* (I. 153), *raaṇipahu* (I. 163) etc.
Loc.	*raṇa* (I. 87), *adhaṁgā, giva* (I. 98), *raṇa, dia* (I. 106), *ṇaaṇa, gala, sira* (I. 111), *sīsa* (I. 119), *jujjha* (I. 126), *dūra digantara, sabbadesa* (I. 135), *gaaṇa* (I. 166) etc.

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap. we should take certain facts into consideration. Jacobi suggests that in Pāli and Pkt. the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap. there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (*e. g.*, Ap. *ṇareṁ* < Pkt. *ṇareṇa*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap., became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap. shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter :

Stem *deva*, nom. sing. Ap. *devu* < Pkt. *devō*.
Stem *deva*, loc. sing. Ap. *devi* < Pkt. *devē*.
Stem *giri*, nom. sing. Ap. *giri* < Pkt. *girī*.
Stem *sāhu*, nom. sing. Ap. *sāhu*, < Pkt. *sāhū*.
Stem *muddhā*, nom. sing. Ap. *muddha* < Pkt. *muddhā*.

This clearly demonstrates that in Ap. the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word.[3] The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt. or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt. in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (*i. e.* the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress.[4] We consider the preponderance of the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word; because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

---

[3] This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8) : Bei langer Pänultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākrit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte. (Trans. : In Pāli and Prākrit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

“ Die Schwächung und Verdumpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhraṁśa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Pänultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u.” (Trans.: The process of weakening and discolouring of the final sound *a* continued so that it could totally elide in Ap. without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial *u*.)

[4] Jacobi has expressed this view in the following words : “ Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fallen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang. *ānīta* wird in Pāli und Prākrit meist *ānĭta* bez. *āṇĭya*, *durnīta* im Prākrit zu *duṇṇiya*...... (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākrit wird meist oder oft *alīka* zu *alĭya*, *karīsha* zu *karĭsha*”..Jacobi—*Über die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prākrit-sprachen*, ZDMG

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (*JRAS* 1927, pp. 227 ff.). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom. and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen., dat., loc. or inst. On account of its being the only surviving form

---

Vol. 47, p. 581. [Trans.: From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (*i. e.*) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long: *ānīta* becomes in Pāli and Pkt. *ānĭta* and *āṇĭya* respectively, *durnīta* becomes changed to *duṇṇiya* in Pkt......... (2) The first syllable is short: In Pkt. mostly or often *alīka* becomes changed to *alĭya*, *karīsha* to *karĭsha*....]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap. too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan. This affinity of Ap. with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap., in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. or nom. and acc., which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā*—a fact, which Jacobi accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Guṇe, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Guṇe as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Guṇe is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Guṇe and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen. in Ap., for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Kṣemarāja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap. stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom. and acc. cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakahā* the *Nemiṇāhacariu* too shows the sporadic use of the non-inflected gen. in Ap. (Introduction to *Sanat.*, p. XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandeśa-rāsaka* H. C. Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt. the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārwārī speech, commonly known as Ḍingal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap., where the nom. acc. and gen. alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandeśa-rāsaka*, Intr. § 51, p. 26)

Now let us examine the verses, which are assumed to have possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen. in Ap. We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV. 345. Pischel presents the verse as :

saṁgarasaahiṁ ju vaṇṇiaï dekkhu amhāra kaṁtu |
aïmattahaṁ cattaṁkusahaṁ gaya kumbhaïṁ dārantu ||

Pischel translates the verse as :

" Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband, who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider) ."[5]

Alsdorf suggests that the word *gaja* can never be considered as an instance of uninflected gen., since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhāiṁ* stands also as a constituent. Now the question is whether Alsdorf is justifiable. Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf. In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aimattaha* and *cattaṅkusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same. Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhāiṁ* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance. In the Tatpuruṣa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, *i. e.*, *kumbhāiṁ* in the present case. Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition. This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhāiṁ*. So Alsdorf's statement " the construction is free, not usual but not impossible "[6] does not conform to reason. A similar case is to be noted here in the verse IV. 384, which reads according to Pischel :

---

[5] " Siehe, der in Hunderten von Kampfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen überaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

[6] " Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich."

bali abbhatthaṇi mahumahaṇu lahuīhūā sō i |
jaï icchahu vaḍḍhattaṇahuṁ dehu ma maggahu kōi ||

Pischel translates the verse as :

"As he begged to Bali Viṣṇu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself). If you hanker for greatness (high position = respect etc.) give but do not pray for anything."[7]

Here Pischel and some others would consider the word *bali* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, *i.e. abbhatthaṇi*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasaubhāgyagaṇin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *bali* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *bali* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV. 401, 3.

bimbāhari taṇu raaṇa-vaṇu kiha ṭhiu siri Āṇanda ?
ṇiruvama-rasu piẽ piavi jaṇu sesaho dinnī mudda ?

Pischel translates : "Oh Ānanda ! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth ? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest"[8]. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *taṇu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen. on the suggestion of Udayasaubhāgyagaṇin who presents the commentary of the relevant portions as : *tanvyāḥ bimbādhare*. But he suggests that the word *tanu* should be considered as an adjective forming a compound with the following expression *raaṇa-vaṇu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt. grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, *i.e.*, the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

---

[7] "Als er Bali bat, wurde auch Viṣṇu klein (= er nahm Zwerggestalt an, und = er niedrigte sich). Wenn ihr grösse (= hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts."

[8] "O Ānanda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät) ? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich : getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedrückt."

The verse IV. 332. 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as :

aṅgahiṁ aṁgu na miliu hali | *ahareṁ aharu na pattu* |
pia joantie muha-kamalu | *emraï suraü samattu* ||

Pischel translates the verse as :

"Oh friend! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete."[9] He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as: "Oh friend! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours."[10] The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling! as I see

---

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig."

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt."

your lotuslike face the pleasure becomes complete."[11] To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth. There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion. The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat. That such is indeed the situation follows from the use of the term *hali* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend. So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest. Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion.

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen. in the verse IV. 356, which reads :

jaï taho tuṭṭaü nehaḍā maï sahuṁ navi tilatāra |
taṁ kihe vaṅkahiṁ loaṇahiṁ joijjaü sayavāra ||

Here Pischel takes the word *tilatāra* as a form of the non-inflected gen., which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it. He translates the verse accordingly : "If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times ?"[12] Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel. According to him the word *tilatāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing., which is to be inferred from the context. So he translates the verse as : "oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared......"[13] Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyagaṇin, who gives the following exposition of the verse: *he tilatāra* | *tilavat snigdhā kanīnikā yasya saḥ* | *tasya saṁvodhanam* | *yadi tava sneho mayā saha nāpi truṭitaḥ tat katham ahaṁ tvayā vakrābhyāṁ locanābhyāṁ śatavāraṁ vilokye ityarthaḥ*. It is interesting to note that P. L. Vaidya takes the expression *tilatāra* as an adjective, which qualifies the word *ṇehaḍā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc.'. Accordingly he translates the verse as: "If her intense (*tilatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it...."

---

[11] "Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig."

[12] Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen.

[13] "O du, dessen Augensterne wie Sesamkorner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist...."

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhraṁśa* from Caṇḍa's *Prākṛta-lakṣaṇa* we note a word—namely *joiā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen. and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen., which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhraṁśa* as:

kālu laheviṇu joiā jīva jīva mohu galēi |
tīva tīva daṁsaṇu lahaï jo ṇiameṁ appu muṇei |

With the assumption that the word *joiā* is a form of the gen. Pischel translates the verse as: "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities."[14] We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramātma-prakāśa* (Nr. 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as:

kālu laheviṇu joiā | *jimu jimu mōhu galēi* |
timu timu daṁsaṇu lahaï jiu, | *ṇiameṁ appu muṇēi* ||

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joiā* as gen. he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen. it gets the lengthening of the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom. or the acc. get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (*i. e.* of *joiā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen. in Ap. he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally joiaü (**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joiā*. Such an assumption of Alsdorf--namely of construing *joiā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents : *kālaṁ labdhvā yogin ! yathā yathā moho galati* | *tathā tathā darśanaṁ labhate jīvo niyamenātmānam jānāti* |. It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above *construction*.

---

[14] "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt."

7598

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joiā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen. to be wrong and leading to confusion. Because the word *joiā* many be quite rightly assumed as a regular form of the gen. which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap. : *yogikasya* > *joiassa* > *jaiāsa* > *joiāha* > *joiāa* > *joiā*. It may be stated that the *Prākṛta-paiṅgala* shows the copious use of such gen. ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the *Prākṛta-paiṅgala*, which would clarify the matter and substantiate our statement : *jā addhaṁge pabbaī* I. 82 (*yasya ardhāṅge Pārvatī*), *jāā jā addhaṁga* I. 119 (*jāyā yasya ardhāṅge*), *veālā jā saṅga* I. 119 (*vetālāḥ yasya saṅge*), *jā diṭṭhe mokkhā pāvijja* I.119 (*yasya dṛṣṭe mokṣaḥ prāpyate*) etc. The gen. forms here very strongly suggest that the word *joiā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joiā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. Pischel has nowhere stated that *joiā* provides an instance of the uninflected gen., against which Alsdorf raised his voice of protest.[15] To assume a form to be used in the gen. does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *joiā* did not actually suffer, as the above shows. So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible. If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen. in Ap. as wrong.

Alsdorf cites the verse IV. 383. 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen. in Ap. According to P. L. Vaidya the verse stands as:

āyahiṁ jammahĩ annahĩ vi gori su dijjahi kantu |
gaya mattahã cattaṅkusaha jo abbhiḍaï hasantu ||

The *chāyā* in the second line occurs as: *gajānāṁ mattānāṁ tyaktāṅkuśānām* etc.......

Pischel translates: "Oh Gauri, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)."[16] Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form. But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (*i.e. mattaha*) an adj.—with which it has merely transposed place. If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination.

---

[15] Pischel states "*joiā ist* = **yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden. Ich habe es hier als Genetiv übersetzt." [Trans.: *joia* is = **yogika* and can be assumed nom. or gen. sg. I have translated it by assuming it as gen.] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom. or gen. (*i.e. yogikaḥ* or *yogikasya*): here in *joiā* both the possibilities occur. Here we do not find that Pischel considered the form *joiā* as endingless, *i.e.*, a non-inflected stem.

[16] "Oh Gauri, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brüstigen Elefanten entgegengeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection. Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it. If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahã*, *mattahã* and *cattaṅkusahã* (an adj. like *mattahã*), which maintain a syntactical connection. The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide* : *samarthaḥ padavidhiḥ*. Pāṇini 2.1.1). This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound. Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf. Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint.

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Paramātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen. forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation. But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap. and post-Ap. speeches. These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakahā* and the *Nemināhcariu*, (2) the copious use of such forms in the *Prākṛta-paiṅgala* and other late-Ap. works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches.

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. in Ap., which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is indeed a non-challengeable fact. The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages. So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. is to disown established facts. So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it.

Some Interrogative Particles in Prākrit

L. A. SCHWARZSCHILD

INTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun; a reason was asked for more specifically by *kena kāraṇena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kasmāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākrit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāraṇena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the canon. The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question. This particle has been derived by Pischel[1] from Vedic *sed*, *sa+id*. This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M. Mayrhofer[2], and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general : the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhī form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *taṁ* < *tad* of the other Middle Indo-Aryan languages. Alsdorf[3] has shown that the particle *se* was used in the Dhauli and Jaugaḍa versions of Aśoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India. Examples from the canon are for instance : *se keṇatthenaṁ, Goyamā, maṇussā tivihā pannattā*—' why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds ? ' (*Bhagavaī* I. 2) ; *se keṇaṭṭheṇaṁ bhante evaṁ vuccaï*—'why then, Sir, is it said that. . ?'. *Bhagavaī* I. 1). In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun. The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kiṁ taṁ* ' then what is. . ? ', e. g., *se kiṁ taṁ neraïyā*—' what then are the creatures of hell?' (*Paṇṇavaṇāsuttaṁ* I). This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagaḍaṅga* (II. 1) : *se kiṁ aṅga puṇa vayaṁ...mucchāmo*—' why then, are we confused ? ' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhī and to a lesser extent the Jaina Māhārāṣṭrī of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts. This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning. It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāṣṭrī texts, as for instance in the *Līlāvaīkahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase. It has been weakened to *si* in Māhārāṣṭrī, just as the particle *je* was weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhraṁśa.[4] The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e.g. *Līlāvaīkahā* v. 708 : *kattha puṇo taṁ si dīsihasi*—'where indeed will you be seen again ?' Professor A. N. Upadhye in his edition[5] has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vṛtti* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se* > *si* in the later texts. The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon.

---

[1] R. Pischel, *Grammatik der Prākritsprachen*, Strassburg 1900, p. 299.

[2] M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p. 109.

[3] L. Alsdorf, ' Contributions to the Study of Aśoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol. 20, 1960, p. 259.

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *ṇaṁ* which often follows the interrogative pronouns, e. g., *se ke ṇaṁ jāṇaï ke puvviṁ gamaṇāe ke pacchā gamaṇāe*—'who indeed knows who is to go first and last ?' (*Nāyādhammakahāo* I. 1). It is particularly common with *kiṁ*, and combines with it to form *kiṇṇaṁ*—'why ?', 'how is it that..?', e.g. *kiṇṇaṁ tumaṁ na jāṇasi*—'how is it that you do not know ?', and *kiṇṇaṁ tumaṁ Devāṇuppiyā ohayamaṇasaṁkappe jhiyāyasi*—'why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?' (*Nāyādhammakahāo* I. 16). There seems little doubt about the origin of this locution from *kiṁ+ṇaṁ*, and it has a close parallel in *jaṇṇaṁ* < *yad+ṇaṁ*, which is used frequently for instance in the *Paṇṇavaṇāsuttaṁ* (11). Sometimes however the final syllable of the particle *kiṇṇaṁ* has been altered and it appears as *kiṇṇā*, e.g., *kinnā phuḍe* (often repeated in *Paṇṇavaṇāsuttaṁ* XV. 1), and *tume ṇaṁ imā eyārūvā divvā deviḍḍhī, divve devāṇubhāve kiṇṇā laddhe*—'how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you ?' (*Uvāsagadasāo* 167). Both *kiṇṇaṁ* and the alternative form *kiṇṇā* occur occasionally in later Jaina literature and in Māhārāṣṭrī. The form *kiṇṇā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*.[6] It is difficult to believe this in view of the frequency of *kiṇṇaṁ* which is not noticeably different in use and meaning : the instrumental sense is not really more marked in *kiṇṇā* than it is in *kiṇṇaṁ*. The change of final -*aṁ* to -*ā* is by no means unusual especially in a particle (e.g., *samiyaṁ*,

---

[4] 'The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan', *Bhāratīya Vidyā* Vols. XX-XXI, p. 213.

[5] *Līlāvaī of Koūhala*, ed. A. N. Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol. 31, Bombay 1949, pp. 361–362.

[6] Pischel, *op. cit.*, p. 304.

samiyā < *samyak* in Ardhamāgadhī).[7] One might be tempted to quote the Niya form *kiṁna*—'whoever', 'whatever' in support of the view that *kinnā* represents *kena*, but this Niya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow.[8] *kiṇṇaṁ* and *kiṇṇā* mainly belong to Ardhamāgadhī and Jaina Māhārāṣṭrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kiṁ* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prākrits, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kiṁ khu* is used by Aśvaghoṣa in the *Śārīputraprakaraṇa*; *kiṁ* quite simply or *kiṁ nu* is preferred in all dialects by Śūdraka in the *Mṛcchakaṭika*; Bhāsa almost invariably writes *kiṁ ṇu khu*; Kālidāsa uses *kiṁ* (*ṇu*) *khu* regardless of whether it is in the Māgadhī spoken by the policemen in *Śakuntalā* or whether it in the Śaurasenī of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kiṁ uṇa* < *kim punaḥ*; Rājaśekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kiṁ una*. The list could be continued, and the Prākrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kiṁ nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa's dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prākrits of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena kāraṇena*, *se kiṁ* and *kiṇṇam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing 'why' in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heuṁ* 'why', 'because of what?'. In this phrase it is quite clear that *heuṁ* was used adverbially just as was *nāma* 'by name' in Sanskrit. Edgerton[9] has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prākrit usage lends support to this view. Sometimes *heuṁ* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa ṇaṁ taṁ heuṁ* 'for what reason is that?' (*Sūyagaḍaṅga* II. 7). An analysis of this phrase shows that *taṁ* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heuṁ*; the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā*. The adverbial use of *heuṁ* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagaḍaṅga* (II. 1) *ṇo pāṇassa heuṁ dhammaṁ āikhejjā, ṇo vatthassa heuṁ......ṇo leṇassa heuṁ......ṇo sayaṇassa heuṁ* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed...'. Apart from the adverbial use of *heuṁ*, the phrase *kassa heuṃ* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākrit, Pāli *kissa*. The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kiṁ* 'what', 'why'. The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pāli Jātaka text[10] where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine. It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kiṁ* 'why?' should influence *kassa heuṁ* 'why?' to form *kissa* (*heuṁ*), Pāli *kissa hetu* 'why?'. Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e.g., *kissa ṇaṁ tumaṁ mama puttaṁ egante ukkuruḍiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nirayāvaliyāo* I). With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kīsa* in Prākrit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Māhārāṣṭrī texts, such as the *Vasudevahiṇḍi* and the *Līlāvaīkahā*. It was also used in the Māgadhī and Śaurasenī of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author: thus it is absent from Kālidāsa's works[6] and rare in the *Kuvalayamālā*. The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Māhārāṣṭrī, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse, kīe* in the feminine. *kīsa* became rare in Apabhraṁśa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā, kiśā*, which, as K. R. Norman has pointed out, can hardly be derived from *kīdṛśa*.[11]

---

[7] Pischel, *op. cit.*, p. 67.

[8] T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhī Documents fram Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 35.

[9] F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s. v. *hetu*.

---

[10] W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, 111.

[11] K. R. Norman, *JRAS* 1964, p. 67.

The more popular Jaina Māhārāṣṭrī texts already show signs of new developments; thus *kiha* 'why' appears in the *Vasudevahiṇḍi* (92. 16), *kiha bīhesi* 'why are you afraid ?'. This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kiṁ*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kāiṁ*, become prevalent in Apabhraṁśa, and a new cycle of fixed locutions begins.

Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B. PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākrit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākrit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period; probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākrit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII. IV onwards; especially VIII. IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākrit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākrit; Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhī, Paiśācī and Apabhraṁśa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group. (Hc. ends his description of these dialects by the statement *śeṣam Śaurasenīvat.*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭrī from the rest, esp. Śaurasenī, Māgadhī and Paiśācī : the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭrī on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. Hc. groups Apabhraṁśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. Hc. further includes Ardhamāgadhī as a subgroup under Māgadhī and Cūlikāpaiśācī as a subgroup under Paiśācī, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākrit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding; even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāṣā* or *vibhāṣā*, the rest is Apabhraṁśa[1], the subgroupings of Hc. and grouping of Apabhraṁśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. PISCHEL, he has also been severely criticised by Luigia Nitti-Dolci[2]; but we are less concerned here with his selection of data; Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic) origin, his *Desī-sadda-saṁgaho*, or *Rayaṇāvali* (also known as *Desīnāma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākrit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds; he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies; we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.

---

[1] LUIGA NITTI-DOLCI, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938. Rāmaśarman II. 3. 31 :

śakārakauḍra-Draviḍādi-vāco
'pabhraṁśatām yady api saṁśrayanti
syān naṭakādau yadi saṁprayogo
naitāsv apabhraṁśatayā tatheṣṭiḥ

and her comment (on pp. 122) :

" Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākrits : d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une bhāṣā ou une vibhāṣā, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhraṁśa."

[2] Nitti-Dolci, *ibid.*, Chapter 5.

Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M. L. Nigam

THE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvīra and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of King Aśvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tīrthaṅkara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahiṁsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvīra, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvīra, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B.C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gaṇa*, *kula* and *śākhā* which were offshoots of one and the same cult. At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants.

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era. At that time, Mathura was a seat of religious learning. King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmaṇas and the Ārhatas.[1] The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B.C. The earliest figures of the Yakṣas (fig. 1 of a Yakṣī) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmaṇical creed. Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura. The Śakas proved no exception to that. A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahākṣatrapa Śoḍāsa from the Kaṅkālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgapaṭas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue. The other epigraphic documents of Śoḍāsa are dated in the Vikrama Saṁvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A.D.[2] The rule of the Kuṣāṇas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art. Many Tīrthaṅkara images in spotted red sandstone belonging to the Kuṣāṇa age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow. After the Kuṣāṇas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaiṣṇava cult. Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh. However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill. We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U. P. which belong to the Gupta period. But the revival of Jainism, which started in the post-Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism.

---

[1] *Ind. Ant.* 1926, p. 145.

[2] *Ep. Ind.* Vol. XIV, pp. 139–141.

Architecture :

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toraṇas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr. Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A.D. 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K. D. Bajpai who corrected the old reading (Fig. 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V. A. Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B.C. 600 for its first erection is not too early."[3] The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U. P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tīrthaṅkaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratīhāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Saṁvat 1493 (A.D. 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent. A.D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat. The ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Bari Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

---

[3] Smith, V. A., "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Saṁvat 1206 or A.D. 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasaṅghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A.D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasaṅghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

Sculpture :

Many excellent images of the Jaina Tīrthaṅkaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U.P. which range from the first century A.D. to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

Evolution of Jaina Statuary :

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tīrthaṅkaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B.C. of King Khāravela of Kaliṅga,

---

4 Nigam, M. L. "Impact of Jainism on Mathura Art", *J. U. P. H. S.*, Vol. IX, Part I, plates VI and VII.

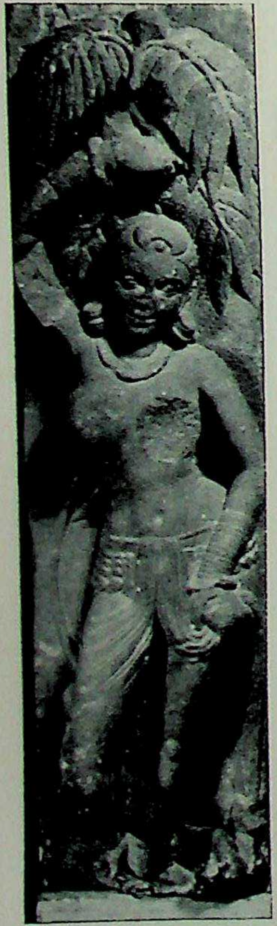


Fig. 1. Yakṣiṇī
from Mathura
2nd Century A.D.

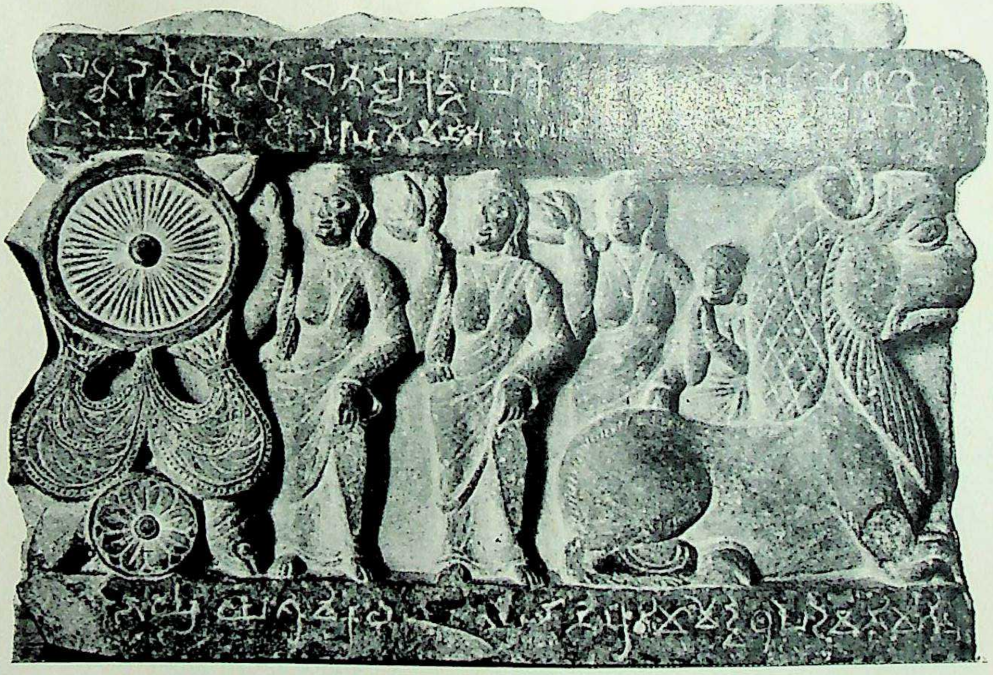


Fig. 2. Pedestal of the image of Munisuvrata

(See p. 214.)

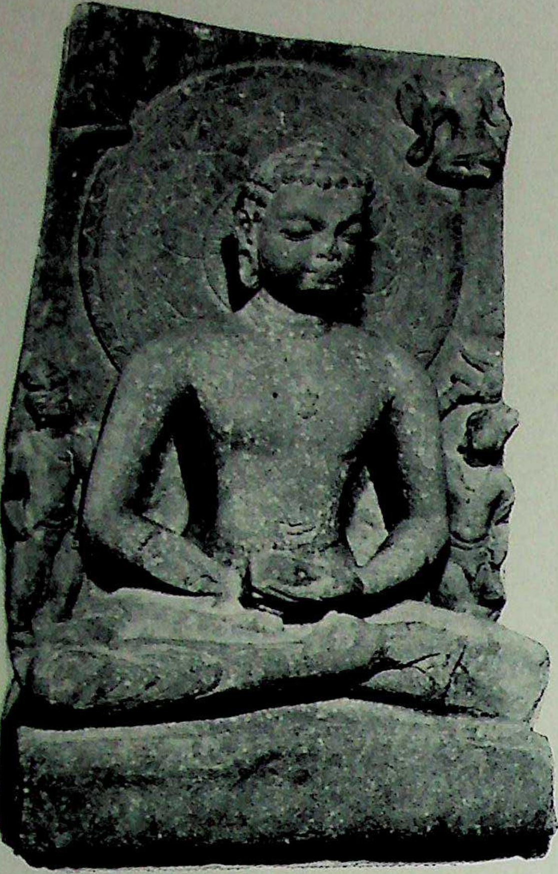


Fig. 3. Image of a Tīrthaṅkara from Sitapur, Gupta period

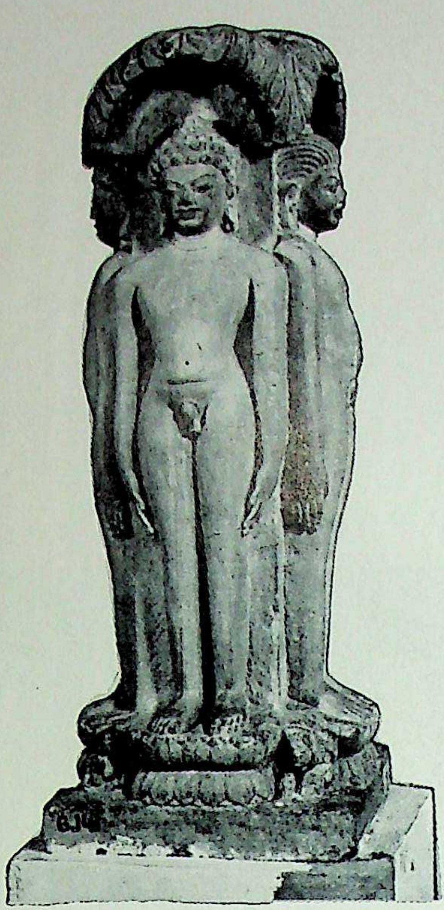


Fig. 4. Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tīrthaṅkara
9th Century A.D.
Sarai Aghat (Etah)

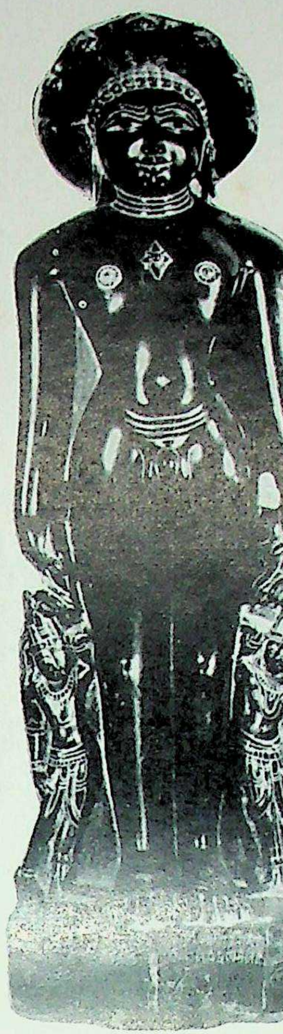


Fig. 5. Pārsvanātha
from Mahoba
(12th Century A.D.)

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tīrthaṅkara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kaliṅga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch.

The excavations by Dr. Fuhrer at Kaṅkālī mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapaṭas.* As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats. These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *maṅgala-ghaṭa* and *tri-ratna*, etc. The earliest *Āyāgapaṭas* bear a replica of the Jaina *stūpa* along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tīrthankara image. In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapaṭa*. The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy. It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, alike the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue. Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapaṭas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters". This is why the earliest images of the Jaina Tīrthaṅkaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era. And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tīrthaṅkara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapaṭa*.

Kuṣāṇa Age :

The earliest images of the Jaina Tīrthaṅkaras which belong to the Kuṣāṇa age have been unearthed both at Mathura and Kauśāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh. The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina sculptures from Kauśāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U.P. The images are both in sitting as well as standing postures. Standing images are invariably in the Kāyotsarga Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses. The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpuruṣas. It must possess Uṣṇīṣa (Protuberance over the head), Urṇā (a raised point between the eye-brows), Śrīvatsa, elongated ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc. Aesthetically the early Jaina images of the Kuṣāṇa age are primitive and bear a flattish look. Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced. The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides. The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style. Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border.

Gupta Age :

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection. The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling. The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tīrthaṅkaras. The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation. The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief. The ordinary pedestal of the Kuṣāṇa age has also undergone a change. Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Siṁhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*).

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated. Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas. For instance, the figures of Viṣṇu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yakṣas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, *i.e.*, a Tīrthaṅkara. Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion.

Most of the Tīrthaṅkara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig. 3), of Uttar Pradesh. These figures must have originally been imported from Mathura.

Mediaeval Period :

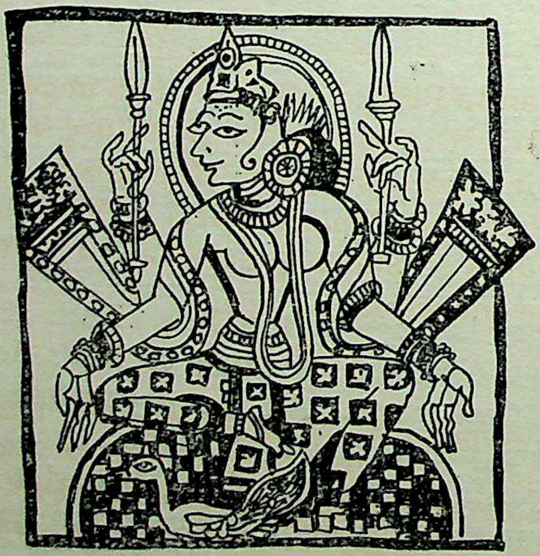
With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand. It is an era of Jaina revivalism. Numerous sculptures from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult.

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tīrthaṅkara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yakṣa and yakṣī and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Gaṇas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tīrthaṅkaras may also be carved on one panel showing Mahāvīra in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig. 4). A statue of Pārśvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Saṁvat 1253 = 1196 A.D. is illustrated here in fig. 5.

Miniature-Paintings :

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual communication. The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art. The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour. Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced. The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas. An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U. P., although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period.



Sindhu-desa Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

IN 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Digambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Viśālā or Vaiśālī, whose chief was Ceṭaka, in Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya, and furnished the following quotations[1] in this connection :

---

[1] *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, Vol. 3 (September, 1936), p. 50, foot-note. To these we may add the following from the *Mahā-Purāṇa* of Puṣpadanta, an Apabhraṁśa work completed in A.D. 965 (chapter 98, section 9, P. L. Vaidya's edition, Vol. III, Bombay, 1941, pp. 241–243) —

" सिंधुविसइ वइसालीपुरवरि ।
घरसिरिओहामियसुरवरघरि ॥ २ ॥

चेडउ णाम णरेसरु णिवसइ ।
देवि अखुद्द सुहद्द महासइ ॥ ३ ॥

पियकारिणि वरणाहकुलेसहु ।
सिद्धत्थहु कुंडउरणरेसहु ॥ १० ॥ "

(१) " सद्युक्ते सिन्धुदेशे वै विशाला नगरी मता ।
चेटकाख्यः पतिस्तस्य सुभद्रा महिषी मता ॥ "

—*Vimala-Purāṇa*

(२) " भ्रमन्सन्नेकदायातः सिन्धुदेशे मनोहरे ।
सिन्धुवेला समुद्रासिक्षेत्रशालोच्चट्टकप्रिये (?) ॥ ७ ॥

विशालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।
धनधान्यनिधानैश्च देवनाथस्य पूरिव ॥ ८ ॥

सामन्तभवसंसेव्यश्चेटकः पतितां पुरीम् ।
तस्याग्रमहिषी रम्या सुभद्रा सुखकारिणी ॥ ९ ॥ "

—*Śreṇika-Caritra*

(३) " सिन्धुदेशे विशालाख्यपत्तने चेटको नृपः ।
श्रीमज्जिनेन्द्रपादाब्जसेवनैकमधुव्रतः ॥ ४ ॥ "

—*Ārādhanā-Kathā-Koṣa*

(४) " सिन्ध्वाख्ये विषये भूभृद्वैशालीनगरेऽभवत् ।
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ ३ ॥ "

—*Uttara-Purāṇa* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Viśālā or Vaiśālī was in Sindhu-deśa, and made two suggestions[2] :

First, it might be that the authors had equated Sindhu-deśa with Vṛji-deśa.[3]

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā[4] and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-deśa in the middle ages (8th to 15th centuries A.D.). The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Viśālā) for the real Viśālā, little knowing that another Viśālā, different from their own, existed in Eastern India; moreover, Vaiśālī lay in ruins as we know from the account of Hiuen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaiśālī.[5]

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the geographical position of Vaiśālī and Kuṇḍapura correctly; they simply used Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya as a synonym for Tīrabhukti. Our explanation for this is as follows :

---

[2] *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, p. 51.

[3] Jain does not offer any reason for the possible equation.

[4] *Cf.* Kālidāsa in *Meghadūta* (I. 30).

[5] *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, pp. 51–52.

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A.D.) onwards it came to be known as Tīrabhukti[6], which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)'. In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya, because one of the words for river is *sindhu*.[7]

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāṇa* (75) places the territory of Ceṭaka near Rājagṛha, the capital of Magadha—

" कदाचिच्चेटको गत्वा ससैन्यो मागधं पुरम् ।
राजद्राजगृहं बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ "

This means that these were neighbouring states.

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaiśālī lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India. Its placing in Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya instead of Tīrabhukti was only a literary nicety.[8]

In our opinion Tīrabhukti was transformed into Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya in the following manner :—

तीरभुक्ति
= (नदी)तीरभुक्ति
= नदीतीरभुक्ति
= नदी(तीर)भुक्ति
= नदीभुक्ति
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय.

---

[6] *Cf.* the legends on the seals discovered at Vaiśālī (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report*, 1903–04, p. 109.

[7] *Vide* V. S. Apte's *Sanskrit-English Dictionary*.

[8] Elsewhere (*An Early History of Vaiśālī*, Delhi, 1962, pp. 228–237) we have discussed in detail as to how the Jainas forgot Vaiśālī and Kuṇḍapura (Kuṇḍagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaiśālī Saṅgha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina *tīrtha* and centre.

Incidentally, we may add that *deśa* and *viṣaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself :

1. Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivaṁśa-Purāṇa* (1. 2) :

“ अथ देशोऽस्ति विस्तारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डसमः श्रियः ॥ १ ॥
तत्राखण्डलनेत्रालीपद्मिनीखण्डमण्डनम् ।
सुखाम्भःकुण्डमाभाति नाम्ना कुण्डपुरं पुरम् ॥ ५ ॥ ”

2. Guṇabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāṇa* (74) :

“ तस्मिन्षण्मासशेषायुष्यानाकादागमिष्यति ।
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भवनाङ्गणे ॥ २५१ ॥
राज्ञः कुण्डपुरेशस्य वसुधारापतत्पृथुः ।
सप्तकोटिर्मणिः सार्धा सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥ ”

—Page 460, Bhāratīya Jñānapīṭha ed.

The same writer says later in that book (75) :

“ विदेहविषये कुण्डसञ्ज्ञायां पुरि भूपतिः ॥ ७ ॥
नाथो नाथकुलस्यैकः सिद्धार्थाख्यस्त्रिसिद्धिभाक् ।
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियासीत्प्रियकारिणी ॥ ८ ॥ ”

—Page 482, Bhāratīya Jñānapīṭha ed.

3. Sakalakīrti (who died in A. D. 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII) :

“ अथेह भारते क्षेत्रे विदेहाभिध ऊर्जितः ।
देशः सद्धर्मसङ्घाद्यैः विदेह इव राजते ॥ २ ॥
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।
राजते कुण्डलाभिख्यं......... ॥ १० ॥ ”[9]

---

[9] Of these, No. 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaiśālī*, 2nd ed. (Bombay, 1958), p. 40 and *Tīrthaṅkara Mahāvīra*, Vol. 1 (Bombay, 1960), p. 81; the remaining quotations are collected by K. Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 10 (December, 1943), pp. 60-61, footnotes.

The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources

RAMESH N. JANI

THE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Guṇacandra's Prakrit work "*Mahāvīracariya*" composed in V. S. 1139 (= 1083 A.D.). It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other. After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united. During this period of their calamities Naravikrama's wife Śīlavatī's character is also tested. In the end both of them renounce the world.

This very tale has subsequently become greatly popular under the title : The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śīlavatī).

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively. The earliest of the known versions was by Bhadrasena (about 1619 A.D.) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A.D.) The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc., there are distinct diversions in the central motivations of the narrative. Incidentally, the growth and development of the story has also been examined.

OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHĀVĪRACARIYA

Prince Naravikrama, the son of King Narasiṁha of Jayantī Nagarī, married Princess Śīlavatī the daughter of King Devasena of Harśapura. Once he saved the life of a pregant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śīlavatī followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantīnagarī, and goes to Syandanapura along with his wife Śīlavatī and two sons, Kusumaśekhara and Vijayaśekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Mālī or gardener called Pāṭala. Naravikrama and Śīlavatī had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śīlavatī, again, had to go to the street with the Mālī's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahāṇavatī) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries. When Śīlavatī went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śīlavatī.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kīrtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a devine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted sons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śīlavatī in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śīlavatī, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Ākāśavāṇī*, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śīlavatī. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasiṁha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantīnagarī. Narasiṁha took *pravrajyā* and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajyā* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

The Purpose of the Story :

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracariya* lays a special stress on the *Pūrva-Karma-Phala-Paripāka*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of faminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the resque of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of *Karma* and the glorification of *Śīla*.

THE SUBSEQUENT VERSIONS :

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Śīla* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends.

Dr. B. J. Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versios of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio.* He has also noted the oldest version of Bhadrasena—a Jaina Muni—who composed it in V. S. 1675 (*i. e.* 1619 A. D.) Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Ānandaśaṅkara Dhruva Smāraka Grantha.* The language of Bhadrasena's story is an early form of Vṛaja Bhāśā.

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harśa* (V. S. 1704), *Sumati Haṁsa* (V. S. 1711), *Ajita Canda* (V. S. 1736), *Jina Harśa* (V. S. 1745), *Yaśovardhana* (V. S. 1747), *Catura* (V. S. 1771) and *Kesara* (V. S. 1776).

Besides the Prākrit version and those noted by Dr. Sandesara several other Jaina versions of the story are also known.

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactive. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity.

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākrit and the Śāmal Versions :..........

1. " Candana-Miliyāgiri Caupaī."
   (MS. B. V. B. 57) of *Jina Harṣa.*
   Date of composition : V. S. 1704.
2. " Candana Miliyāgiri Rāso."
   (MS. B. V. B. 58) of Rāma Muni.
   Date of composition : V. S. 1711.
3. " Candana Malayagari Varta."
   (MS. B. V. B. 59) of Bhadrasena,
   Date of composition : V. S. 1675.

4. " Candana Rājā Caupaī."
   (MS. B. V. B. 60) of Hiraviśāla-Śiṣya.
   Date of Composition : V. S. 1620.

5. " Candana-Malayāgiri-nī-Copāi ".
   (Of Pandita Kśema Harśa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publiction etc. are not available. Date of composition is also not available.

Śāmala's version too, known as " Candana and Malayāgiri " is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No. 8) of his story-cycle " Madāpacīśī ", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Siṁhāsana Batrīśī.* In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākrit story fared in its later recountings.

DEVELOPMENT OF THE STORY : MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jaya-kuñjara, while in Bhadrasena's " Candana-Malayāgiri-Vārta " or " Caupaī " the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different. The calamitities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate. One night Candana's family deity—' Kula-Devatā'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nīra.

The change found for the first time in Bhadrasena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way.

In Śāmala Bhaṭṭa's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic. The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality. And the warning agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterious voice actually heard. The voice spoke aloud :

" Shall I fall on you..........When shall I fall on you—now or later ? "

(" Padū ?....Padū?......" etc.)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age.

The adverse fate does strike him. The king is defeated by a neighbouring King Puṇḍarīka and he has to run away with his wife and two sons. The calamities also were lying in wait.

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmani* of Merutuṅga (13th cent.) in its 'Suvarṇa-Puruśa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha (Chapters 3-7, First Ullāsa). In the 'Suvarṇa-Puruśa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself. He spent a good deal of amount in its construction. During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites. Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!". The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion. Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night. He also heard the same voice: "I am falling!".

The brave king told the 'Voice' to fall immediately. At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarṇa-Puruśa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell. Thus the great king Vikrama got the title "Suvarṇa-Puruṣa", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices.

There is another point also in which Śāmala's version differs from all of the earlier versions. The sea-trader Dehilla, of Guṇacandra, Bhadrasena and others, is substituted in Śāmala by a land-route-trader—a Vaṇjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man.

A Vaṇjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales. He also appears in several other stories of Śāmala mostly by the proper name Lākhā Vaṇjārā. He is a representative of the Vaṇjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country. He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people. In Gujarat we find many wells, 'Vāvas', tanks and ponds associated with his name. His is a 'common' rather than a 'proper' noun. Narapat Vaṇjārā is a character moulded in the same pattern.

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vaṇjārā. This character of a typical Vaṇjārā—mostly by the name of Lākhā Vaṇjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study. We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's *Śilavatī-no-rās*; Samala's *Bhadrā Bhāmini* and *Madana-Mohanā* etc. There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vaṇjārā's character.

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story. In the non-Prākrit Versions the trenchant *Duhā* couplet on the adversity of Fate is as follows :

" किहां चंदन, किहां मलयागिरि, किहां सायर, किहां नीर
जिम जिम पडइ अत्रत्थडी, तिम तिम लहइ सरीर । "

In Guṇacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport. There, Naravikrama, after losing his wife and sons says :

कह नियनयरच्चाओ ? कहेत्थ वासो ? कहिं गया भज्जा ?
कह पुत्तेहि विओगो ? कह वा नइवेगहणं च ? ।

—P. 100, महावीरचरियं

(Devchand Lālbhai Granthamālā, No. 75)

But the concept, " किहां चन्दन ? किहां मलयागिरि ? " etc., figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the " Naravikrama-Candana-Story " can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guṇa candra.

This finds a support from the fact that the *Duhā*, " किहां चन्दन ? किहां मलयागिरि ? " appears also in Karmaṇa's *Sītā-Haraṇa* (V. S. 1526–A.D. 1470) with a very slight difference. It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmaṇa or Bhadrasena.

In all the versions of the story the small family of four—Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nīra—are separated from each other; and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man.

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puraṇic tales of Hariścandra-Tārāmati and Nala-Damayantī can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Guṇacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.

A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J. C. SIKDAR

Phonetics :

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the *Bhagavatī-Sūtra* by furnishing examples in brief.

Sonants :

(1) An initial ṛ changes into a, i, u, e.g., accha (11–11–428) = ṛkṣa, iḍḍhi (3–1–137) = ṛddhi, isi (9–33–382) = ṛṣi, uu (9–33–383) = ṛtu, usaha (9–33–380) = ṛṣabha. (2) Optionally the initial ṛ becomes ri, e.g. risaha (1–1–7) = ṛṣabha, rāyarisi (11–9–417) = rājarṣi. (3) a develops for ṛ, e.g., ghaya (11–9–407) = ghṛta, taṇa (15–1–551) = tṛṇa. (4) i represents ṛ, e.g., kivaṇa (1–9–77) = kṛpaṇa, giddha (2–1–91) = gṛddha. (5) u stands for ṛ in the case of some syllables, e.g., puḍhavī (2–3–98) = pṛthivī, muiṁga (9–33–383) = mṛdaṅga. (6) The vowel changes in the same word, e.g., miu (1–6–53) = mṛdu, kiṇha (15–1–557) = kṛṣṇa. (7) The ṛ is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e.g., māu–oya (1–7–1) = mātroja, piu-sukka (1–7–61) = pitṛśukra.

Vowels :

The Dipthongs ai and au. (1) e represents ai, e.g., mehuna

(2-5-105) = maithuna, ceiya (9-33-383) = caitya, vejja (16-3-572) = vaidya. (2) au changes into o, e.g., osaha (2-5-107) = auṣadha, kosāṁbī (12-2-441) = kauśāmbī.

Lengthening and shortening of vowels :

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels. (1) A short vowel for ra + consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e.g., kāuṁ (2-1-92) = kartuṁ, phāsa (1-1-15) = sparśa, vāsa (15-1-541) = varṣa, vāgala (11-9-417) = valkala.

(a) Sibilant + ya - pāsai (3-1-134) = paśyati. (b) sibilant + ra - visasā (8-1-309) = visrasā. (c) sibilant + va - āsa (9-33-385) = aśva. (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e.g., evāmeva (2-1-91), khippāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmeva (9-33-385). Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e.g., in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayaṇa (9-33-384) - pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e.g., Ānandā (15-1-547), Goyamā (1-1-8).

Elevation of vowels :

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e.g., pāḍiekka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e.g., āhevacca (18-10-647) = ādhipatya, and in other cases, e.g., cāuraṁta (1-1-5) = caturanta, cāuggghaṁṭa (9-33-383) = caturghaṇṭa.

Shortening of vowels :

Long vowels are frequently shortened in many words. (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables : āyariya (15-1-547) = ācārya, pajjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e.g., suhuma (6-3-337) = sūkṣma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e.g., puvva (15-1-539) = pūrva, gimha (9-33-383) = grīṣma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kaṭṭha (2-1-92) = kāṣṭha. (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e.g., maṁsa (15-1-557) = māṁsa.

Dropping of initial vowels :

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavatī Sūtra*, e.g., vāhanāo (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc.

Assimilation of vowels :

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e.g., usu (7–9–303) = isu, puhutta (1–2–20) = pṛthaktva, etc.

Anusvāra :

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavatī Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e.g., uppiṁ (1–6–54), uvarillaṁ (1–6–54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter a stems, e.g., teṇaṁ, kāleṇaṁ (1–6–53), etc., and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e.g., neraiyāṇaṁ (1–1–10) = nairatikāṇāṁ.

Consonants :

(1) *Vocalization of sounds* : There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e.g., asogavaṇa (1–1–19) = aśokavana, āgāsa (2–10–118) = ākāśa.

(2) *Dropping of intervocal consonants* : In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e.g., nayare (1–1–4) = nagaraṁ, loe (1–6–53) = lokaḥ, āure (25–7–801) = āturaḥ.

(3) But the intervocal ga often remains, e.g., āgāra (15–1–541), aṇagāra (15–1–541).

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya śruti in order to make the pronunciation easy, e.g. pāvayaṇa (9–33–384) = pravacana, āyariya (15–1–547) = ācārya, attaya (9–33–381) = ātmaja. (5) ta between two vowels remain, e.g., bhavati (14–6–520), viharati (15–1–540), namaṁsati (15–1–544). (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e.g., padesa (2–10–119) = pradeśa, vadamānassa (7–2–271). (7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e.g., pāva (1–4–40) = pāpa, uvanīya (11–11–430) = upanīta, āhevacca (18–10–647) = ādhipatya. (8) Intervocal ya remains often, e.g., piya (9–33–383) = priya, sāmāyiya (2–1–93) = sāmāyika.

Change of initial consonant :

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khujjāhiṁ' (9–33–380) for Skt. 'kubjaiḥ'. (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e.g., phanasa (22–3–692) = panasa, kacchabha (7–6–288) = kacchapa, thūva (9–33–383) = stūpa. (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e.g., siṁghāḍaga (9–33–383) = śriṅgāṭaka. (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e.g., ṇhāviyāo (11–11–430) = snāpika. (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e.g., dhūyā (12–2–441) = duhitā. (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e.g., khaṁbha (11–11–429) = stambha. (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e.g., ciṭṭhai (2–1–93) = tiṣṭhati. (8) There is found the transition from ta to ḍa, e.g., paḍāgā (9–33–385) = patākā. (9) Cerebralization is found in many cases, e.g., saṁvuḍa (1–1–18) = saṁvṛta, kaḍa (1–3–27) = kṛta.

Assimilation of conjunct consonants :

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e.g., cakkavaṭṭi (1–1–5) = cakravartin, sappa (15–1–547) = sarpa, appa (1–2–21) = alpa, etc. In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e.g., saccaṁ (1–3–30) = satyaṁ, micchā (15–1–544) = mithyā, vejja (10–3–30) = vaidya, etc., uvajjhāya (9–33–389) = upādhyāya.

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e.g., pajjava (8–7–323) = paryāya, pāyacchitta (25–7–801) = prāyaścitta, rukkha (8–3–324) = vṛkṣa.

Svarabhakti (anaptyxis) :

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e.g., arihaṁta (1–1–1) = arhanta, bhaviya (18–9–643) = bhavya, pauma (11–5–7) = padma, chaumattha (15–1–553) = chadmastha, etc.

A tendency is found in the language of the *Bhagavatī Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e.g., ekka (1–1–11) = eka, tella (10–6–580) = taila, ujju (8–2–322) (25–3–730) = ṛju. There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e.g., ti (15–1–544) = iti, tti. (18–10–647), i (1–3–35), etc. The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e.g., Vāṇārasī (15–1–550) = Vārāṇasī.

There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i.e., 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e.g., ābbhiṁtara (11–11–428) = abhyantara, paḍinīya (9–33–389) = pratyanīka, turiyaṁ (15–1–557) = tvaritaṁ, suvina (11–11–428) = svapna.

In some places the Varṇāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttaraśabda (last word), e.g., sāmāiyamāiyāiṁ (9–33–382) = Sāmāiyikādi.

Grammar :

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the *Bhagavatī Sūtra* are given below :—*Sandhi* : (1) It is found in the canonical work that the single member (i.e. word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e.g., Ovāsa-vāya-ghana-udahi (1–9–73). Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e.g., Jīvājīva (2–5–107). (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e.g., egiṁdiya (2–1–85) = ekendriya. (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e.g., pagai-uvasaṁta (1–6–52) = prakṛtyupaśānta. (4) a + u form sandhi, e.g., Samaṇovāsagā (2–5–107) = Śramaṇopāsakas. (5) a or ā followed by a long vowel ī or ū is dropped, e.g., rāīsara (9–33–385). (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, ū, e.g., ké i (16–4–573), therā (2–5–108). (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i.e., at the beginning of the second member, e.g., devaulaṁ (5–7–219), devāuyaṁ (1–8–64). (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e.g., natthi (1–3–32), naṭṭhesi (15–1–551), ṇāhi (15–1–552).

Gender and Number :

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work.

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i.e., an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable. Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e.g., udagarayaṇe (15–1–547), uṭṭhāne, kamme, bale, vīrie (1–3–34), duvihe

uvaoge paṇṇatte (16–7–583), etc. (2) The neuter *an* becomes masculine in a, e.g., kamme (1–3–34) = karman; it becomes the neuter of a stem, e.g., addhā (11–11–424) = adhvā which is derived from the stem adhvan. (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in a, e.g., pasināiṁ (2–1–90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of u stem, e.g., heuiṁ (2–1–90). (5) Neutral forms from the feminine are used, e.g., tayāpāṇae (15–1–553), valiyāo (8–5–325). (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e.g., duve kavoyasarīrā (15–1–557).

Other grammatical features :

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e.g., davvao (1–1–15). (2) The so-called ya śruti used for the division of words and the dropping of ta in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language.

Declension :

(1) In the third person, singular number nominative akārānta word (i.e. stem in *a*) terminates in ê, e.g., Samaṇe, Mahāvīre, āigare (1–1–5), and the plural in ā or āo, e.g., daṁḍagā (1–2–20), tasā (2–1–9), saṁjayā (1–2–21), āillāo (1–2–21). (2) In the accusative singular it ends in aṁ or iṁ or uṁ, e.g., egaṁ mahaṁ nāvaṁ (1–6–55), Jamāliṁ (9–33–385), usuṁ (1–8–67), and in the plural in ē or ā or o, e.g., ammāpiyaro (9–33–384), te samaṇovāsae (2–5–110), vāhanāo (2–1–90). (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in eṇa or eṇaṁ, e.g., paridaheṇaṁ (1–1–19) and in the plural in hi or hiṁ, e.g., nāṇaṁtarehiṁ (1–3–37), āsavadārehiṁ (1–6–55). (4) In the dative singular number it ends in āe or ātte, e.g., vahāe (1–8–68), dukkhattāe (1–1–15). (5) In the singular number of the ablative case it terminates in āo, e.g., Rāyagihāo (2–1–90) and in the plural in hiṁto, e.g., ehiṁto, (1–7–58), gehehiṁto (2–5–109). (6) In the singular number of the genitive it ends in ssa and in the plural in āṇa or ṇaṁ, e.g., vigayapakkhassa (1–1–8), neraiyāṇaṁ (1–1–10). (7) In the locative singular it terminates in e or ṁsi or mmi and in the plural in esu or suṁ, e.g. Kālamāse (1–1–19), harade (1–6–55), udagaṁsi (1–6–54), ekkekkaṁmi (1–1–11), padaṁmi (1–1–11), (plu.) sannivesesu (1–1–10). (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc., e.g., Goyamā (1–1–9), Ānandā (15–1–547).

Feminine forms in ā stem :

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e.g., Cellanā (1–1–4), Devānandā (9–33–380), and in the plural in āo, e.g., lessāo (1–2–22). (2) In the accusative singular termination is aṁ, e.g., Devānaṁdaṁ (māhaniṁ) (9–33–382), and in the plural it is āo, e.g., egamegāo bhajjāo (11–11–530). (3) In the instrumental singular it ends in āe, e.g., Ajjā-Caṁdaṇāe (9–33–382), and in the plural in āhi or āhiṁ, e.g., Cilāiyāhiṁ (9–33–380). (4) In the dative singular it is āe, e.g., Ajjā-Caṁdaṇāe ajjāe (9–33–382). (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhiṁto. (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is āṇaṁ, e.g. (sing.) Devāṇaṁdāe (9–33–381), (plural) aṁgapaḍiyāriyāṇaṁ (11–11–428) (7) In the locative singular it terminates in āe, e.g., Isiparisāe (9–33–381) and in the plural āsu. (8) The vocative form is ā, e.g., Devāṇaṁdā (9–33–380).

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e.g., Kukkuḍī (1–6–53) (nom.), Pabhāvatīe Devīe (instrumental) (11–11–428), miyavittīe (dative) (1–8–65).

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra*. But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e.g., third person. Se (nom. sing.), te (nom. plu.), taṁ (accusative sing.), teṇaṁ (instrumental sing.), tāo (ablative sing.), tassa (genitive sing.), tesiṁ (plu. gen.), taṁsi or tammi (locative sing.), tesu (plu.), Fem. Sā (nom. sing.), tāo (plu.), etc. First person—ahaṁ (nom. sing.), amhe (nom. plu.), etc. Second person—tumaṁ (nom. sing.), tujjhe (nom. plu.), or tumhe, etc.

Verbs :

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used: (1) those which end in a, (2) those which end in e. Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like ṭhā, nī, etc. Some examples of conjugation are given below :

Present Indicative

First Class (i. e. Verbs terminating in a)

	Singular	*Plural*
First Person :	Vocchāmi (1–2–25)	Jāṇāmo (2–1–84)
Third Person :	Calati (3–3–153)	Parivasaṁti (3–2–142)
	Bhavati (14–6–520)	Bhavaṁti (16–4–573)
	Pāsai (3–1–134)	Niṁdaṁti (3–1–136)

Second Class (i. e. Verbs terminating in e)

	Singular	*Plural*
First Person :	Roemi (2–1–92)	Vedeṁti (7–3–279)
	Vedemi (1–2–20)	Kareṁti (1–1–9)
	Eḍei (1–2–20)	Uvvaṭṭeṁti (1–1–12)
	Ṭhāvei (9–33–385)	

Imperative

	Singular	*Plural*
Second Person :	Vadaha (2–1–92).	Sannāveha (7–9–300)
	Pālayāhi (11–9–417)	
Third Person :	Pāsatu (3–2–149)	

Perfect Tense

	Singular	*Plural*
Third Person :	Karetthā	Kariṁsu (1–3–28)
	Hotthā (2–5–107)	Āhaṁsu (1–9–75)

Future Tense

The future tense is formed in two ways by adding ssati and hiti to the root respectively.

First Future Form

	Singular	*Plural*
First Person :	Abhigiṇhissāmi (3–1–134)	Viharissāmo (12–1–438)
Third Person :	Vedissai (1–4–40)	Pabhāsissaṁti (9–7–363)

Second Future Form

	Singular	*Plural*
Third Person :	Gacchihiti (12–1–96)	Abhisiṁcemhiṁti (15–1–559)

Optative :

Hojjā (1–5–44), avakkamejjā, etc.

Causative :

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e. g., āghavei (8–3–22) (indicative); parivāveha (8–7–337), karāveha (11–1–428) (imperative). Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e. g., paḍeti (16–5–572).

Passive voice :

It is formed by adding ijje to the root of the verb, e. g., avacijjai (1–10–80). Besides, there are some other forms, e. g., disai (9–33–396), muccai (9–33–386), cijjaṁti (1–1–12), chijjaṁti (6–3–233).

Participles :

Two kinds of participles are used, viz., present and past, the first is formed by adding māṇe or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e. g., (I) dhāremāṇe (1–3–28), vemāṇe (1–4–39), jalaṁta (11–9–417); (II) mae (1–4–40), jāe (12–7–457), kaḍe (1–3–27). There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e. g., ṇeyavvaṁ (1–10–81), vattavvayā (14–8–530), etc.

Gerunds or absolutes :

They are used in different forms by adding ittā or ittāṇaṁ to the root and by adding ṭṭu to it and also iya or aya is found to form them, e.g., vaṁdeittā (1-1-19), pāsittāṇaṁ (11-11-428), kaṭṭu (2-1-92), nisamma (3–1–134), gahāya (15–1–547). Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e. g., kiccā (1–1–19), soccā (3–1–134), āhacca (6–10–257), paḍucca (1–1–4).

Infinitives :

They are formed by adding the suffix um and ittae, e. g., kāuṁ (2–1–92), ciṭṭhittae (5–4–199), uvadaṁsittae (6–10–255).

Abstract nouns :

They are formed by adding the suffix tta, e. g., devattāe.

Comparative degree :

It is constructed by adding tara, e. g., appatarāe (1–2–21). In the superlative there is found ‘seyaṁ’ (3–1–134).

Ancient Indian Palace Architecture

V. S. AGRAWALA

IT is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harṣa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpaśāta in which Bāṇa has strongly grafted the terminology of a royal palace; (ii) description of the palace of Harṣa when Bāṇa himself was introduced to the king; (iii) description of Rājyaśrī's marriage inside the palace; and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harṣa-carita* and then take up that of the *Kādambarī*. The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavala-gṛha*, the white house. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula*. The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra*. Inside the *Rājakula* was the palace containing the living apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagṛha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from Bāṇabhaṭṭa and from other literary texts.

Skandhāvāra :

In chapter II of *Harṣa-carita* (58–60) and chapter V (152–156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagṛha*. Bāṇa had his first meeting with Harṣa in the temporary palace built for the king on the bank of the Ajirvatī (modern Rāptī) in the village named Maṇitārā. The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that Harṣa, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vipaṇi-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, *i.e.*, the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vipaṇi-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhāvāra* area of Harṣa there were ten kinds of encampments.[1] These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p. 25).

Rājakula :

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprāsāda* or

---

[1] *Harṣa-carita* : *A Cultural commentary*, pp. 37–38.

Rājamandira; its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Pratihāras*, *i. e.*, chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakoṣṭha* or *Alinda.* It is stated that at the time of Rājyaśrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Aliṁ dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Ali*[2] in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakoṣṭha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghaṇa* or *Praghāṇa* (see *Rājakula*, Plate 2[3], in *Harṣa-carita* : *A Cultural Commentary*).

The system of Kakṣā :

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kakṣā*). The palace of Harṣa was planned in three courts. In the *Kādambarī* the palace of Tārāpīḍa, father of Candrāpīḍa, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyaṇa* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (Ayodhyā., 5. 5). In the first court of Harṣa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-maṇḍapa*) for the royal elephants (*ibha-dhiṣṇyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept. On the right side opposite to it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavallabhaturaṅga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that Bāṇa often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

---

[2] The word *Ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Aliñjara* meaning a very large storage jar. (*Alimajarayati Aliṁjaraḥ* = *Mahākumbha. Amarakośa*, 2.9.31.) These have been found in the excavations at Nālandā, Rājaghāṭa, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Aliñjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

[3] There is a *sūtra* in Paṇini, that the *Praghaṇa* denoted a portion of the house (*agāraikdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakoṣṭha.* Bāṇa also has used *Bahirdvāradeśa*, *i. e.*, a portion of the outer gate.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Maṇḍapa, i.e.*, the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Āsthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as Darbare-am. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why Harṣa rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Āsthānamaṇḍapa* and put his seat on the throne placed there. (*Ityevam āsasāda āvāsaṁ, mandiradvāri ca visarjitarājalokaḥ, praviśya ca avatatāra, bāhyāsthānamaṇḍapasthāpitam āsanam ācakrāma.*) Candrāpīḍa took the decision of his military conquest in the *Āsthānamaṇḍapa*. In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmaṇḍapa* (*Kādaṁbarī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the Darbare-am which may be identified as *Ajira*. At the time of Prabhākaravardhana's illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a Darbar or hold assembly or courts of justice it was always in the Darbare-am or *Bahyāsthānamaṇḍapa*.[4] After the death of Rājyavardhana, Harṣa took counsel with his Senāpati Siṁhanāda and Marshal of the Elephants Skandagupta in the *Bāhyāsthānamaṇḍapa*. At that time there were many kings present in that hall. When Harṣa had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrāhaka*) named

---

[4] The Darbare-am has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvopasara* in the language of its time in the *Pṛthivīcandra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamaṇḍapa* to go for his mid-day toilet. (*Iti kṛtaniścayaś ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākāṅkṣī sabhām atyākṣīt.* 194.)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamaṇḍapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamaṇḍapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagṛha* portion usually at the end of the series of courts wihch was known as *Bhuktāsthānamaṇḍapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamaṇḍapas* is very clear both in the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī*. In the *Bhuktāsthānamaṇḍapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamaṇḍapa* was justified. This was also known as *Pradoṣāsthānamaṇḍapa*, *i. e.*, the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harṣa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradoṣāsthānamaṇḍapa* but left it quite soon to go to his retiring room. (*Pradoṣāsthāne nāticiram tasthau.* 195.) There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamaṇḍapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāṇa at the time of his first meeting with Harṣa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamaṇḍapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience. (*Dauvārikeṇa upadiśyamānavartmā samatikramya trīṇi kakṣāntarāṇi caturthe bhuktāsthānamaṇḍapasya purastād ajire sthitam.* 69.) In the *Kādambarī* the Cāṇḍāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamaṇḍapa*. The elaborate description given by Bāṇa relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot Vaiśaṁpāyana from the Cāṇḍāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājalokaḥ kṣitipatiḥ āsthānamaṇḍapād uttasthau. Kādambarī*, 13.) After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamaṇḍapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot Vaiśaṁpāyana.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamberlains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratihāra*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratihāra* or *Abhyantaraparijana*.

Bāṇa had given an elaborate description of the *Dhavalagṛha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagṛha* there used to be a contingent or other as follows :

1. *Gṛhodyāna* (The palace garden) : It was also known as *Bhavanodyāna*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Krīḍāparvata*, named in the *Kādambarī* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2. *Gṛha-Dīrghikā* : In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Gṛha-Dīrghikā* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Krīḍāvāpī*) were improvised for lotuses and *Haṁsas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusaru Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the Kasare Siri which was the name of his palace.[5]

Vyāyāma-bhūmi : the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine exercises. That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya. We learn from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3.295).

---

[5] I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd. Asraf, Supdt. of Archaeology in Delhi. This was known as Nahare Bihista, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyāpati in his *Kīrtilatā* has mentioned *Krīḍā-śaila*, *Dhārā-gṛha*, *Pramadavana*, *Puṣpavāṭikā* and also *Kṛtrima-nadī*, *i. e.*, an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtilatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

Snāna-gṛha or Dhārā-gṛha : The *yantradhārāgṛha* and *snānabhūmi*, *i.e.*, the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi*. Kṣemendra has named it *Nimajjanamaṇḍapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Pṛthivīcandra-carita* calls it *Mājaṇaharam* (Sanskrit *Majjanagṛha*), 14th century.

Deva-gṛha : Inside the *Dhavalagṛha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace. It was known as *Devagṛha*, which Kṣemendra names as *Devārcanamaṇḍapa* in *Lokaprakāśa*.

Toyakarmānta : The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works.

Mahānasa : the royal kitchen.

Āhāramaṇḍapa : The dining hall or the pavilion where the king took his meals.

In addition to the above we also find in the *Kādambarī* a reference to *Saṅgītabhavana* or the Music Hall (91), *Āyudhaśālā* or the armoury (87), *Bāṇayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaraṇamaṇḍapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace. Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-gṛha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bāṇayogyāvāsa* of the *Kādambarī*.

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavala-gṛha* also named *Śuddhānta* in which the king and his female inmates resided.

Dhavala-gṛha : The *Dhavalagṛha* was the palace proper forming the residential quarter. In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House. The entrance to the *Dhavala-gṛha*, according to Bāṇa, was known as *Gṛhāvagrahaṇī*, in which *Gṛha* signified *Dhavala-gṛha* and *Avagrahaṇī* the *Dehalī* or threshold, *i. e.*, the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose. The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

Pravivikta-kakṣa (Ayodhyā., 16.47), *i.e.*, the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyaṇa* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāṇi*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Stryadhyakṣa*). This is confirmed by the description of Bāṇa.

The *Dhavalagṛha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagṛha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāṇa has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harṣa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣaṇamātraṁ ca sthitvā pitrā punarāhārārtham ādiśyamāṇaḥ dhavalagṛhād avatatāra.* 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagṛha* and round it were series of rooms or the *Śālās* because of which that portion was named *Catuḥśāla.* The *Catuḥśāla* was known in Gupta Sanskrit as *Saṁjavana.* Bāṇa has used the word *Saṁjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155). Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuḥśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuḥśāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuḥśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subīthi* which was enclosed by triple screens (*Triguṇa Tiraskāraṇī.* 155). This was separated from the rooms of the *Catuḥśāla* by a pathway alround open to the sky. The *Subīthi* portion was entered into by side entrances (*Pakṣadvāra*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subīthi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagṛha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67.77). The middle portion of the *Subīthi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagṛha*, Plate 27, in *Harṣacarita : A Cultural Commentary*).

Upper Storey of the Dhavalagṛha : In the upper storey of the *Dhavalagṛha* on the front side the central portion was called *Pragrīvaka* and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagṛha*. In the *Vāsagṛha* was located the *Śayanagṛha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi : *Citrasārī*). Queen Yaśovatī used to sleep in *Vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovatī used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrīvaka* because it occupied the *grīvā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrīvaka* in the palace of the princess (*Kumarīśāla*) (*Arthaśāstra*, 2.31), it is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākaravardhana were accommodated in the *Pragrīvaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrīvaka* was also known as *Mukhaśāla*; corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālika* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yaśovatī in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālika* and the *Pragrīvaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antaḥpura-saṁgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, 58, Plate 28).

Comparative literary differences :

The above picture of a royal palace given by Bāṇa may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāṇa. The *Rāmāyaṇa* of Vālmīki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Daśaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (Ayodhyā., 17.20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākaravardhana. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha*. Ayodhyā., 3.32.32). Similarly Vasiṣṭha coming to king Daśaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhiruhya*. Ayodhyā., 5.22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Daśaratha but from the point of architecture the two resembled each other very much. Rama's palace consisted of three courts. In Rama's palace Vasiṣṭha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā., 5.5).

In this connection the evidence of Bāṇa is valuable. When prince Candrāpīḍa returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvarāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana.* Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antaḥpura* was provided. In the palace of Candrāpīḍa there were two portions : *Śrī-maṇḍapa* and *Śayanīya-gṛha. Śrī-maṇḍapa* was the outer portion and *Śayanīyg-gṛha* the inner portion of the palace (*Kādambarī,* 96). In the *Kumārī-antaḥpura* of Kādambarī also there was a *Śrī-maṇḍapa* portion (*Kādambarī,* 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room. Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-maṇḍapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpīḍa (*Kādambarī,* 96). The *Śayanīya-gṛha* was the Bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. There were rooms for Rāma and Sītā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kakṣa*). In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *Stryadhyakṣa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā., 16.1). There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harṣa. The palace of Harṣa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Daśaratha. When Harṣa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājakula* where the chamberlain bowed to him; and from that point he entered the *Dhavalagṛha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana. Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagṛiha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160). This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyaṇa* there is a detailed description of the palace of Rāvaṇa (Sundarakāṇḍa, ch. 6–7). The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvaṇa architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagṛha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvaṇa's *Mahāśāla* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvaṇa there were several component parts, *e.g.*, *Latāgṛha*, *Citraśālāgṛha*, *Krīḍāgṛha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagṛha*, *Cāpaśālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Niśāgṛha* (night chamber), *Puṣpagṛha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candraśālā* is common to both. The *Citraśālā* of the *Rāmāyaṇa* was the same as the *Vāsabhavana* of Harṣa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālikā*.

Aśvaghoṣa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive.[6] Aśvaghoṣa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (4.28). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣi* or the two galleries connecting the *Pragrīvaka* in front and the *Candraśālikā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāṇa. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighaṭitakapāṭaprakaṭavātāyaneṣu mahāprāsādakukṣiṣu. Kādambarī*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādatāḍitakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakakṣāvibhāgāni*. 1.12). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow tubes (*Suṣīraphūtkṛta*). There are many other technical details mentioned about their construction, *e.g.*, *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harmya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Siṁhakarṇa* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasī* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi : *pola*), *Viṭaṅka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc. Bāṇa also refers in his description of Sthāṇvīśvara to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142). As in the palace of Prabhākaravardhana there is mention of *Vitardi* (platform in the *Catuḥsāla* of the ground floor), *Saṁjavana* (*Catuḥśāla*), *Vīthi* in the *Pādatāḍitakam.*

---

[6] प्रसादसंस्थो भगवत्तमन्तः प्रविष्टमश्रौषमनुग्रहाय ।
अतस्त्वरावानहमभ्युपेतो गृहस्य कक्षामहतोऽभ्यसूयन् ॥ (५.८)

In the description of Vasantasenā's house as given in the *Mṛcchakaṭika* we find reference to eight courts (Prakoṣṭha) which has same meaning as Kakṣa).

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period. We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtilatā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varṇaratnākara* of Jyoteśvara Thakkura and *Pṛthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra. In the *Kumārapāla-carita, Āsthānamaṇḍapa* is called *Sabhā* or *Maṇḍapikā*. There is mention also of the *Gṛhodyāna* adjacent to the *Dhavalagṛha*, as shown in the illustration of the *Rājakula*. The *Gṛhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandirodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Saṁgraha* of Budhasvāmin and was known as Najara-bag, in Muslim times. Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya,* 3/1—5/87). The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamaṇḍapa* of the second court and the *Dhavalagṛha* proper of the third court. In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra. There was also a lotus pond and a *Krīḍā-parvata,* an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain. The summer house (*Hima-gṛha*) described by Bāṇa in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as Sāvana Bhādo in Mughal times. There are many points of similarity between the descriptions of Bāṇa and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovatī held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sappling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164–165).

In the *Kīrtilatā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalaśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puṣpa-vāṭikā* (flower-garden), *Kṛtrimanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Krīḍa-śaila* (artificial hillock), *Dhārāgṛha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Śṛṅgārasaṅketa*, *Kāmagṛha* (dalliance house), *Mādhavī-maṇḍapa* (grove of Hiptage creeper), *Khaṭvāhiṇḍola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-śayyā* (flower bed), *Catuḥsamapallava* (a small pond of the *Catuḥsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, *e. g.*, Khas-darbar (*Bhuktāsthānamaṇḍapa*), Dar sadar (*Rājadvāra*), Nimaj-gah (*Deva-gṛha*), Khvabgah (*Āhāramaṇḍapa*), Shoramagah (*Sukha-mandira* : a term still applied to a portion of the Amīra palace, same as *Raṅga Mahala* of a Moghul palace).

In the *Pṛthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, *e. g.*, ventilators (*Aneka-gavākṣa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citra-śālī*), latticed works (*Jāli*), three *stūpikas* on the top (*Trikalaśam*), palace with a Toraṇa (*Toraṇadhavalagṛha*), under-ground cellar (*Bhumi-gṛha*), store-house (*Bhāṇḍāgāra*), granary (*Koṣṭhāgāra*), arms-house (*Śastrāgāra*), fortress (*Gaḍha*), hostel (*Maṭha*), temple (*Mandira*) basement (*Paḍavaṅ*), throne room (*Paṭaśālā*) basement, the staff above the spire (*Daṇḍakalaśa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarṇa-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Manjanahara = Mañjana-gṛha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratoli*), forecourt (*Rājāṅgaṇa*), horse-market (*Ghoḍahāḍī*), court (*Raṇgamaṇḍapa*), main pavilion (*Sabhā-maṇḍapa*) —*Pṛthivīcandra-carita*, pp. 131–32. In this list there are several terms mentioned by Baṇa. *Gavākṣa*, *Vedikā*, *Citraśāli*, *Toraṇa-dhavala-gṛha*, *Sabhāmaṇḍapa* and *Pratoli* were the older terms. *Mañjanagṛha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rāyaṅgaṇa* were new terms but with older meaning which had become current in Bāṇa's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāṇa in the *Harṣacarita* and the *Kādambarī*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāṇa's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāṇa's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāṇa in a more clear and consistent manner.

	Bāṇa's palace (7th cent.)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16–17)*
1	The *Skandhāvāra* encampment in front of the *Rājakula* or palace, and the market place in its *Vipaṇi-mārga*.	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar.[7]	......
2	The Moat and the Rampart (*Parikhā*) (*Prākāra*).	The ditch & high wall of the red fort.	Moat & bridge.
3	Entrance to the palace (*Rājadvāra*).	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace.	The Great Gate House.

---

[7] Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardī* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it.

	Bāṇa's palace (7th cent.)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16–17)*
4	Contingent of rooms and towers of the gateway (*Alinda*, or *Bāhyadvāra prakoṣṭha*).	Rows of rooms inside the Sadar-darvaja where now shops are accommodated.	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance.
5	First court (*Prathama Kakṣa*) where the royal elephant and royal stables were kept.	Open Court.	Base Court.
6	The Hall of public audience (*Bāhyāsthānamaṇḍapa*) with the grand staircase (*Mahāsopāna*) and the fore-court (*Ajira*).	Dewane-am and the open space in front of it.	Great Hall and Hall-Court.
7	The staircase leading from the Fore-court into the (*Ajira*) Audience Hall (*Āsthāna-Maṇḍapa*).	The staircase in front of the Dewane-am.	Grand staircase. King's staircase.
8	King's throne in the *Āsthāna-Maṇḍapa.*	The royal throne in the Dewane-am.	
9	Inner court (*Abhyantarakakṣā*).		Clock Court.
10	*Dhavala-gṛha* (inner palace).	Inner palace.	Principal Floor.
11	*Gṛhodyāna* (Palace Garden), Pond (*Krīḍā-vāpī*) and Lotus pond (*Kamalavana*).	Nazar bagh and its pond.	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc.)
12	Royal canal (*Gṛha-dīrghikā*).	Nahar-e-bahiste.	Long canal, "Long water".

	Bāṇa's palace (7th cent.)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16–17)*
13	Bath (*Snāna-gṛha*), Fountain (*Yantra-dhārā*), Bath tub (*Snāna-droṇī*), Kitchen (*Mahānasa*), Dining Hall (*Āhāramaṇḍapa*).	Hammam, Houze and Phavvare.	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall, Private Dining Room.
14	Temple (*Devagṛha*).	Masjid or Namaj-gah.	Royal Chapel.
15	*Catuḥśāla.*	....	Cellars on the ground floor.
16	Corridors (*Bīthī*).	Khurramgah.	Galleries.
17	Hall of private audience (*Bhuktāsthānamaṇḍapa*).	Darbare-khas.	AudienceChamber.
18	*Pragrīvaka, Gavākṣa* front room with latticed work.	Musemmam Burja (Suhag-mandir).	Queen's Gallery. Great watching Chamber.
19	Mirror House (*Darpaṇa-Bhavana*).	Sisa-mahala. The *Ādarśa bhavana* is also mentioned *in Tilakamañjarī* (11th century).	....
20	*Śayana-gṛha, Vāsagṛha* (*Citra-śālikā*), *Saudha*, Hāthi-dāta and *Muktāśaila* (white stone). The Particular Room made of ivory and marble or agate (*Muktāśaila*); sometimes it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called *Vajramandira*.	Personal Chambers for kings and queens. Khvabgah with paintings on wall and roof.	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music-hall (*Saṁgītagṛha*).	....	.....

	Bāṇa's palace (7th cent.)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16–17)*
22	Moon-light pavilion (*Candra-śāla*).	....	....
23	Palace galleries (*Prāsādakukṣis*).	.....	Presence Chambers.
24	Chamberlain's court (*Pratihāra-gṛha*).	Khwajasar.	Lord Chamberlain's Court, where he and his officials had their lodgings.

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāṇa had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, *e.g.*, attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāṇa has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Gaṅga, Vijayanagaravaṁśī kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāṇa which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning :—

Central Vista upto India Gate (*Skandhāvāra*), Secretariat (*Adhikaraṇamaṇḍapa*), Main Gate (*Rājadvāra*), Fore Court (*Bāhya-kakṣa*), Grand stair-case (*Prāsādasopāna*), Darbar Hall (*Bāhyāsthāna-*

maṇḍapa), Military Secretary's Wing (*Pratihārabhavana*), Audience Room (*Bhuktāsthānamaṇḍapa*), Banqueting Room (*Āhāramaṇḍapa*), Ball Room (*Prāsādakukṣi* for *Antaḥpura-saṅgīta*), Mughal Garden (*Gṛhodyāna*), Flowers area (*Kamalavana*), Pond (*Krīḍāvāpī*), Fountain and Long Canal (*Dīrghikā*).

Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-maṇḍapa* (entrance porch), *maṇḍapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmalaka* and *kalaśa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches; the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*; and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalaśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *caitya*-arches in relief, *chādya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *jaṅghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavākṣas*, those occurring below the *āsanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣīs, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *śikhara* (Fig. 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka, i. e.*, clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*.

South façade

This is (Fig. 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *jaṅghā* and the other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kīrttimukhas* and vase-and-foliage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

Balconies

In the balcony-projections the *vedikā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design. The *āsanapaṭṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *kakṣāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern. The surmounting frieze which serves as *chādya* moulding is decorated with half-faces of *kīrttimukhas* showing ears and in some cases horns.

Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakreśvarī seated on garuḍa. The goddess carries *pāśa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands; and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands.[1] This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yakṣī, seated in *lalitāsana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show Cakreśvarī Yakṣī, flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yakṣī seated in *lalitāsana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated Tīrthaṅkara in a niche flanked by attendants in the side niches.

Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradakṣiṇā* :

East face :

Niche I on the south-east corner of the *jaṅghā* shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

---

[1] The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand.

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *caurī*, while the left hands carry *caurī*, flag, broken and bow. Is she Padmāvatī Yakṣī riding *kukkuṭāhi* ?

South face :

Niche II on the *jaṅghā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śaṅkha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat. Is she Puruṣadattā, the *yakṣī* of the fifth Tīrthaṅkara ?

All the six principal niches (Niches III–VIII) on the south façade are empty. But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhadras* (main projections) of the sanctum on each side. These invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa (Fig. 3) and Padmāvatī Yakṣī. The niche on the eastern recess of the *bhadra* on the south side contains an image of standing Dharaṇendra Yakṣa which corresponds with the Padmāvatī Yakṣī on the north face in an identical position. This *yakṣa* is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left.

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches. The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nīlotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands. A horse is depicted below the lotus-seat. The latter goddess may represent Manovegā, the *yakṣī* of the sixth Tirthaṅkara.

The niche on the western recess of the same southern *bhadra* shows two-armed Padmāvatī Yakṣī standing under a canopy of serpent-hoods. The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*.

West face :

Niche IX on the west face is empty, while western niches X–XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill. Thus in the west face there is only one recess of the *bhadra* with a niche. It shows an image of two-armed Padmāvatī Yakṣī standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nīlotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff. This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood.

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *sīmanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

North face :

The first two northern niches, viz. niches XII-XIII were never built.

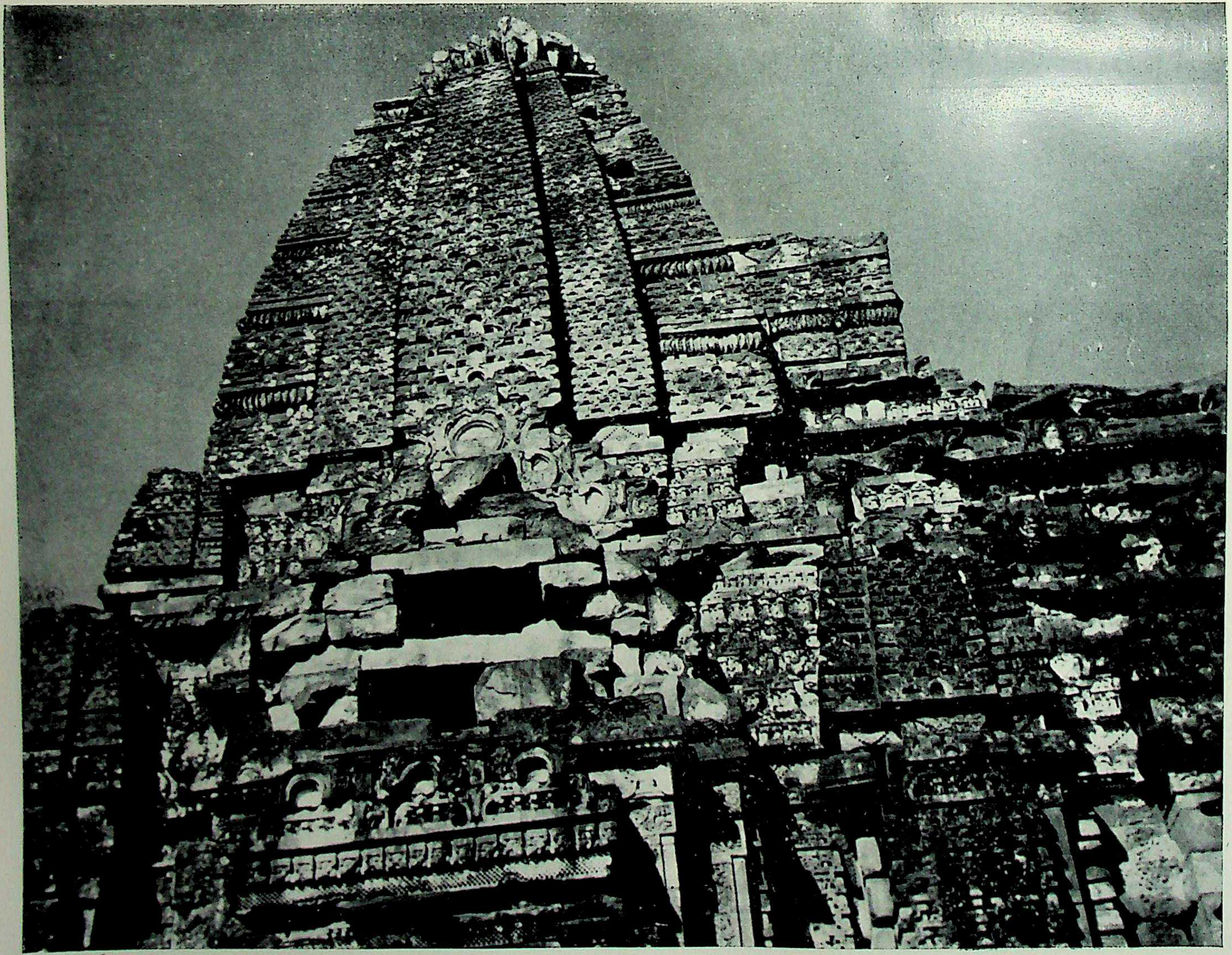
The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yakṣī standing under a canopy of serpent-hoods.

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kuṇḍalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *caurī*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nīlotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kuṇḍalas*, *torque*, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *mahāmaṇḍapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*; while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *caṭulā-maṇi* ornament on the *sīmanta*, two types of *kuṇḍalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *maṇḍapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kirīṭa-mukuṭa*), *kuṇḍalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, wristlets, and



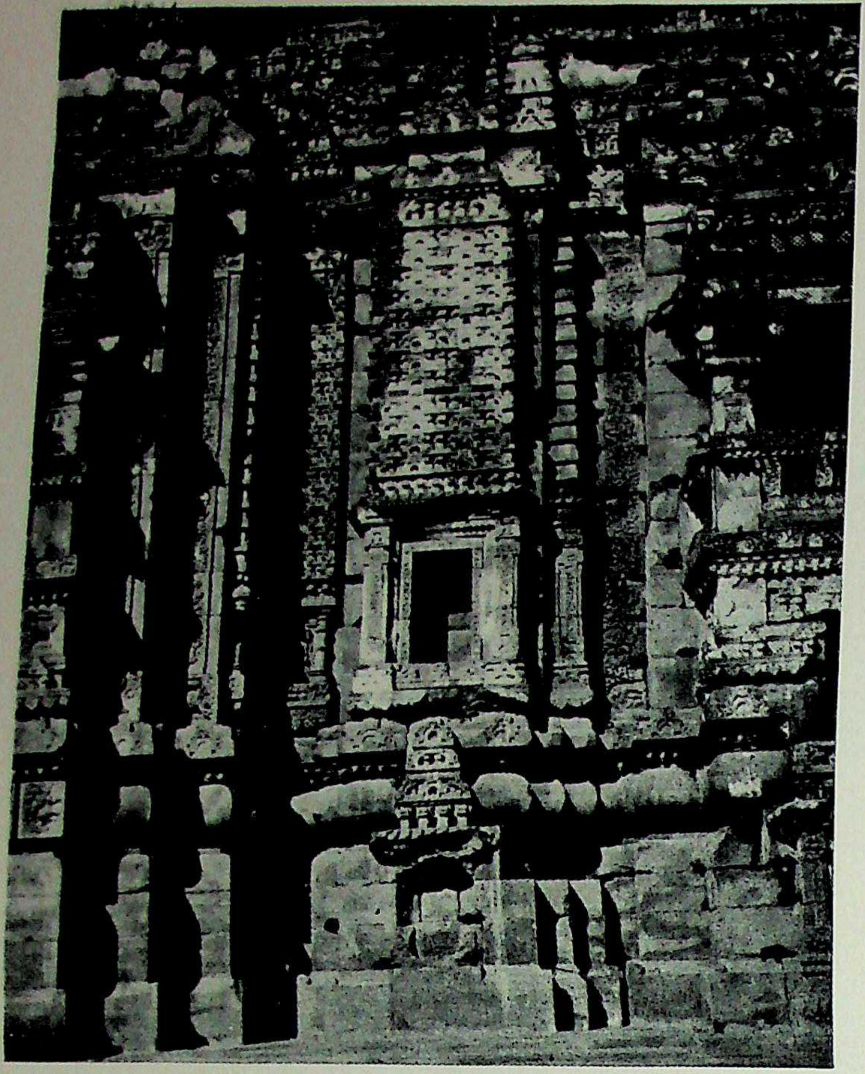


Fig. 2. Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur

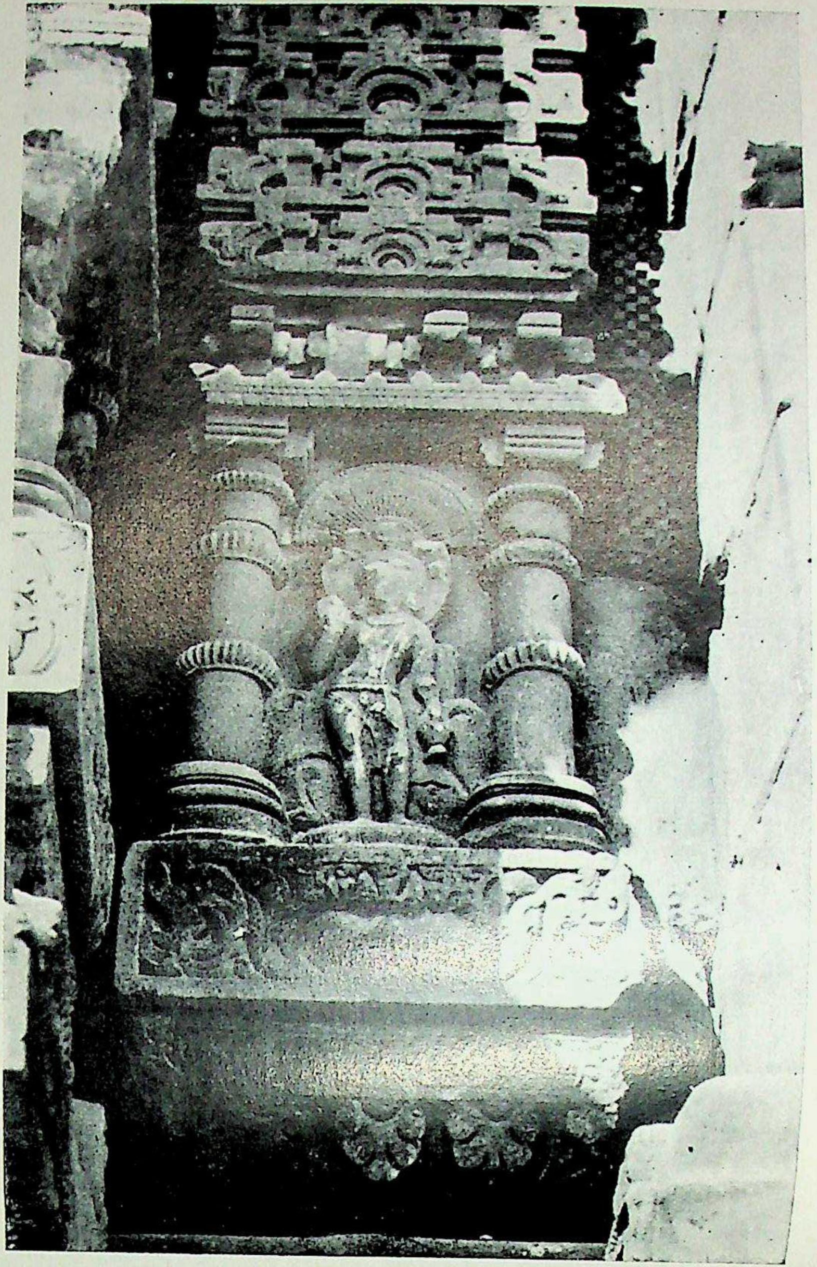


Fig. 3. Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur;

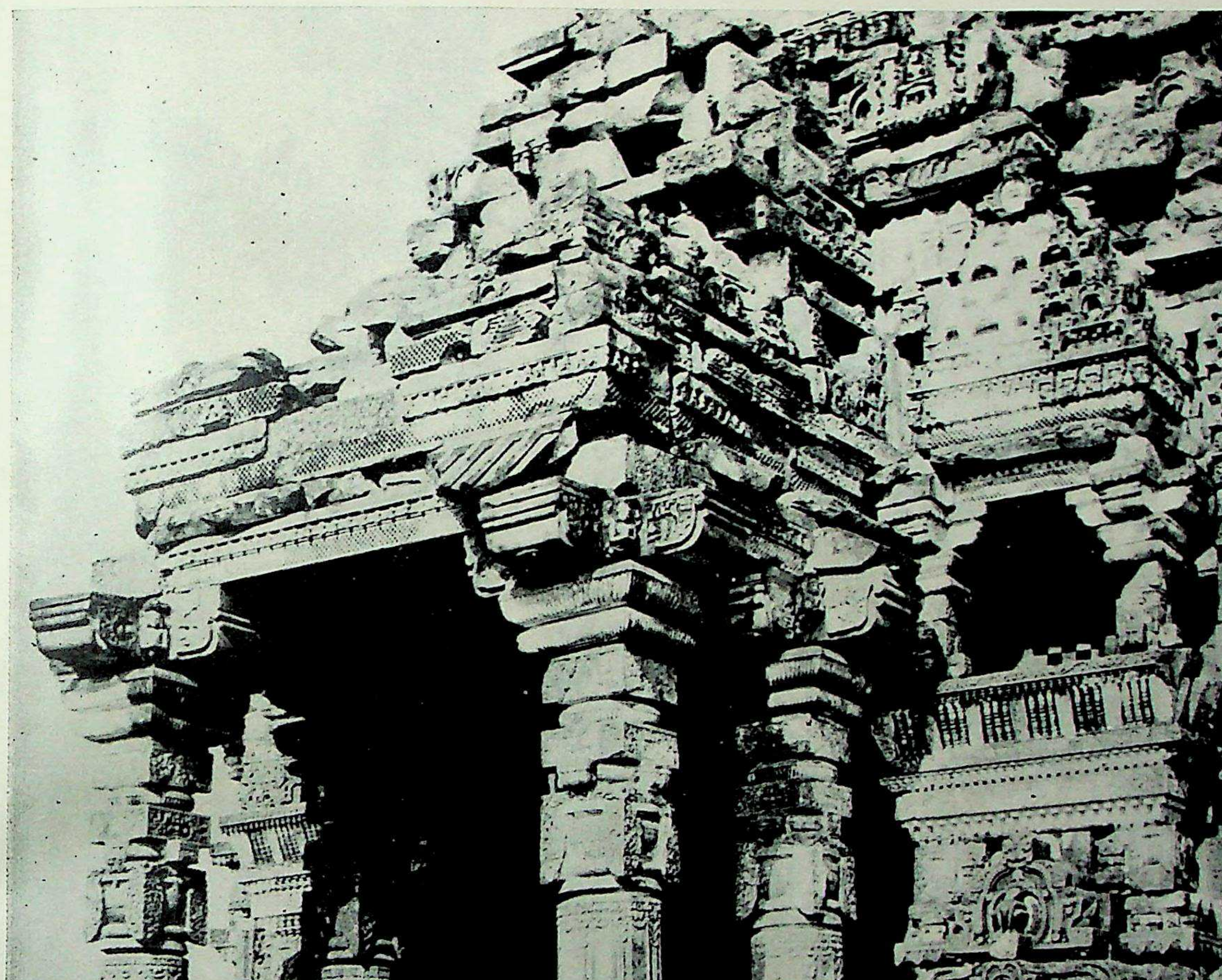


Fig. 4. Ardhamaṇḍapa (Entrance porch), Mālādevi Temple, Gyaraspur

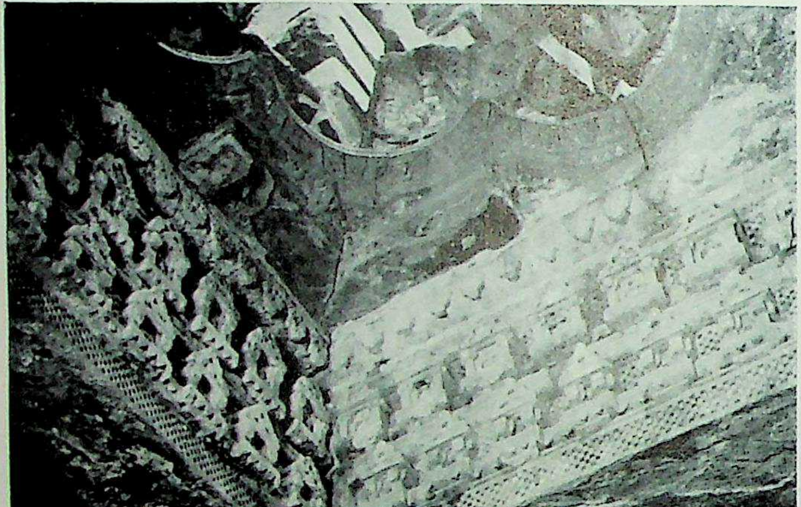


Fig. 5. Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur

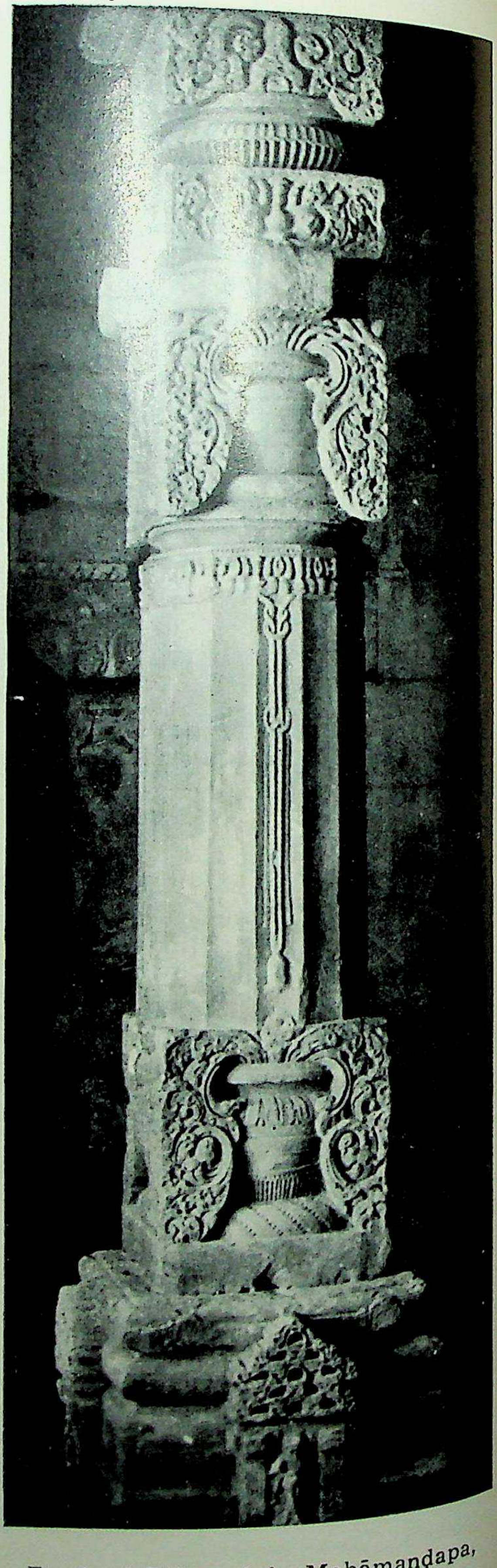


Fig. 6. A Pillar of the Mahāmaṇḍapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur anklets. The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar. He carries *vajra* in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute.

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a *twelve-armed* goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*). Her right hands hold broken *abhaya*, *triśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *śaṅkha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit. The goddess wears a *dhammilla*-shaped head-dress with a *maṇi* on the *sīmanta*, *kuṇḍalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets. A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat. From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohiṇī, the *yakṣī* of the second Tīrthaṅkara.

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus. The head and hands are broken.

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish. She holds *varada*, *abhaya*, net and indistinct object. She may be identified with Kandarpā, the Śvetāmbara Yakṣī of the fifteenth Tīrthaṅkara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount.

East face :

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *jaṅghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana*. She is four-armed and carries *vajra*, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella. A horse is depicted below the seat. A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure.

INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-maṇḍapa* (Fig. 4) is supported on four pillars. The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-kṣipta* variety. There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-maṇḍapa* and the door-way of the *maṇḍapa*.

Maṇḍapa-doorway

The *maṇḍapa* is entered through a large and elaborate doorway. It is of the *pañcaśākhā* variety, the *śākhās* containing respectively designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāśa*-like design. The *lalāṭa-bimba* shows an image of Cakreśvarī riding on Garuḍa. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of Gaṅgā on the left and Yamunā on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kirīṭamukuṭa*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. Gaṅgā is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *caurī*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. Yamunā is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gadā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gadā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyanā mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *vīṇā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *gaṇas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

Maṇḍapa

The *maṇḍapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig. 5) is octagonal and probably of the *sama-kṣipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gajatālus* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *maṇḍapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-maṇḍapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *maṇḍapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *maṇḍapa* has been placed centrally a colossal standing image of Jina flanked by two seated male devotees.

Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *caitya-gavākṣas*. The shaft of the pillar (Fig. 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foliage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grāsa-paṭṭi* or horizontal band of *kīrttimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5–6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgīs* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *maṇḍapa* and the pillars of the *antarāla* is *samatala* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *maṇḍapa*.

Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *maṇḍapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāśa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *supárṇas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevī holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *vīṇā*. On the door-jambs occur Gaṅgā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *maṇḍapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

Sanctum

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels.

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinas are also kept in the sanctum.

Inner ambulatory

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāṭa-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuḍa, the *vāhana* of Cakreśvarī ?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinas and two female devotees. The middle register shows four Tīrthaṅkaras and the uppermost seven Tīrthaṅkaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Gaṇeśa on the proper left and Vīrabhadra on the right. Starting from the left end we have Gaṇeśa, Cāmuṇḍā, Indrāṇī, Vārāhī, Vaiṣṇavī, Kaumārī, Māheśvarī, Brahmāṇī and Vīrabhadra.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antarāla* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tīrthaṅkara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakreśvarī Yakṣī.

CONCLUSION

The mature decorative and architectectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratīhāra architectural style of central India.

Like the Bajra Maṭh of Gyaraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Maṭh. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple :

(1) Except for a frieze showing Gaṇeśa, Vīrabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Gaṇeśa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yakṣī Cakreśvarī occurs conspicuously on the *lalāṭa-bimba* of the *maṇḍapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakreśvarī-and-Ambikā Yakṣīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *maṇḍapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhadras* of the sanctum façade invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa and Padmāvatī Yakṣī.

CC-0. Agamnigam Digital Presevạtion Foundation, Chandigarh

Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians* (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila)

DR. SATYA RANJAN BANERJEE

At the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama[1], Rāmatarkavāgīśa[1] and Mārkaṇḍeya[1], who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar Prākṛta-Sarvasva.[2] Māṇḍavya is mentioned only by Rāmatarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners.

---

* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960.

[1] For all these references, vide Appendix.

[2] Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaiḥ/ proktān granthān nānālakṣyāṇi ca nipuṇam ālokya// avyākīrṇam viśadaṁ sāraṁ svalpākṣara-grathitapadyam/ Mārkaṇḍeya-kavīndraḥ Prākṛta-ṣarvasvam ārabhate//

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Puruṣottama, Rāmatarkavāgīśa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below.

7. 1. *Formative Suffixes*: (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā. 10) only; otherwise, with ī or ā, e.g., māṇiṇī, māṇaṁsiṇī, but sohanā and sohanī.

(b) "matup" is formed with *ha* (Śā[3] & Mā[3] 2); otherwise, *alla* or *ella*; e. g., *ekkaho*, but *ekkallo, ekkello; puttaho*, but *puttallo, puttello.*

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") *e* or *i* is added (Śā & Mā 5). (No example is given.)

2. *Declension of the Second Personal Pronoun.*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe.

(b) Locative plural—tumbhesu (ṁ), tujjhesu (ṁ) and tumhesu (ṁ) (Śā 11)

3. *Future.* It is formed with <ssa> instead of hi; (Śā 1). (No example is given.)

4. *Gerund*: *Ktvā* is formed with *tu, tum* (or tumam) (Śā & Mā 3). (No example is given.)

5. *Verbal substitute*: (Śā 6 & 7)

Skt. √ tvar > Pkt. tuvara-i.
,, √ bhid > ,, bhinda-i.
,, √ chid > ,, chinda-i.

6. *Śaurasenī.* Two verbal substitutes of this dialect are given.

Skt. √ bhu Śau. ho (Śā 9 & 12).
,, √ grah ,, gahi (not geṇha) (Ka[3] 14 & 15) in tavya and kta.

7. *Māgadhī.* Māgadhī is spoken by demons (rākṣasas), by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas (Kṣapaṇaka) and by the menials (ceṭī) (Ko[3] 13).

---

[3] Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively; and the number after them refers to the text, for which, *vide* Appendix A.

Appendix A

[Views of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Puruṣottama, Rāmatarkavāgīśa and Mārkaṇḍeya with their English Translation]

Puruṣottama on Śakalya.

1. Dhātorbhaviṣyati hiḥ// VI. 13.
ssaśca *Śākalyasya* // VI. 14.

Eng. Tr. According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations.

Rāmatarkavāgīśa on Śākalya and Māṇḍavya and Kapila.

2. Svārthe matau kevalam alla-ellau
Śākalya-Māṇḍavya-mate ha-kāraḥ// I. V. 19.
cf. MK. IV. 48.

Eng. Tr. In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically; but according to Śākalya and Māṇḍavya *ha* can, however, be used in such a case. As for example :

ekka*llo*, ekke*llo*, but ekka*ho*,
putta*llo*, putte*llo*, but putta*ho*.

3. Ktvārthe [tu-tuṁ] śaṁsanti ke'pi dhīrāḥ
Śākalya-Māṇḍavyamate vilokya// I. V. 23.
cf. Pu. IV. 24. MK. IV. 38.

Eng. Tr. Following the teachings of Śākalya and Māṇḍavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of " ktvā ".

4. tujjhe ca tuṁhe śasi vo ca vācyāḥ
Śākalya-Māṇḍavya-mate tu tumbhe// I. VI. 25.
cf. Vr. VI. 28–29. MK. V. 83–84.

Eng. Tr. *tujjhe*, *tuṁhe* and *vo* will be found in the accusative plural (śasi) [of the second personal pronoun]; but according to Śākalya and Māṇḍavya the form *tuṁbhe* also will be used.

5. Śākalya-Māṇḍavya-mate tu eva
bhavya kta-tuṁ-ktvāpara editau ca// I. VII. 14.
cf. Vr. VII. 28. MK. VI. 7.

Eng. Tr. According to Śākalya and Māṇḍavya *e* or *i* may optionally be used in the past participle (*kta*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktvā*) ; [while in general the suffix will be *avi*].

6. tvarestu to tuvarae Śākalya-mate. Vṛtti under I. VIII. 1.

Eng. Tr. According to Śākalya *tvar* will always be changed into *tuvara*.

7. kather hakāro'tha bhidi-cchidorndo
bhede ca Śākalyamate tayoḥ syāt// I. VIII. 14.

Eng. Tr. In the sense of 'piercing'(*bhede*) the roots *bhid* and *chid* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya; *e. g.*

√ bhid > bhindai,
√ chid > chindai.

8. Dhātu-svarūpānyaparāṇi pakṣe
Śākalya-Māṇḍavya-matānugāni/
Kātyāyanasyāpi mate tathaiva
jñeyāni lakṣyānubhavakrameṇa// I. VIII. 42.

Eng. Tr. Following the foot-steps of Śākalya and Māṇḍavya there are, on the other hand, other forms of these roots; and similarly according to Kātyāyana there are other forms too. These are to be known from the usage.

9. bho ho ca Śākalyamate bhuvaśca. II. I. 25.
cf. hośca Śākalyamate syāt. MK. IX. 109.

Eng. Tr. (In Śaurasenī) *bho* is substituted for the root *bhū*; but according to Śākalya *ho* can also be used.

Mārkaṇḍeya on Śākalya.

10. halantād īd eveti Śākalyaḥ. Vṛtti under V. 30.

Eng. Tr. The feminine suffix *i* only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya; [otherwise, *ā* and *ī* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*]. cf. The sūtra in which he is mentioned.

ādītau bahulam. MK. V. 30.

striyāṃ nāmna uttare ādītau bahulam syātām. sohaṇā sohaṇī/ suppaṇahā suppaṇahī/ rāhā rāhī/ kvacid ādeva. piā/ vallahā/ asahaṇā/ ahaṇā/ māṇiṇī/ māṇaṁsinī/ halantād īd eveti Śākalyaḥ//

cf. Vararuci ādītau bahulam. V. 24

cf. also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted :

adantāt paramākāra īkāro vyañjanād api/
ity evaṃ vyavatiṣṭhante bahulagrahaṇāt pare//

11. tujjha-tuṁhau supi syātām Śākalyasyāta in mate. V. 96. cf. RT. I. VI. 29.

Eng. Tr. In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu (ṁ)*, *tuṁhesu (ṁ)* and *tuṁbhesu (ṁ)* (with or without a final anusvāra). Then he adds—etat tu na bahusammatam.

12. hośca Śākalyamate syāt. IX. 109. (*vide* No. 9)

Mārkaṇḍeya on Kohala.

13. Rākṣasa-bhikṣu-kṣapaṇaka-ceṭādyā Māgadhī prāhur iti Kohalaḥ. XII. 1.

Eng. Tr. Māgadhī is spoken by demon (rākṣasa) by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas and by the menials.

Rāmatarkavāgīśa on Kapila.

14. Kapilasya tavya-ktayor gahiḥ syāt. II. 1. 28.

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kta*). Cf. MK. IX. 130 (*vide* No. 15).

Mārkaṇḍeya on Kapila.

15. na kīa-ktavatu-tavyeṣu Kapile geṇham icchati. IX. 130.

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kta*) cf. RT. II. 1. 28 (*vide* No. 14).

Jaina Bronzes in the Patna Museum

H. K. Prasad

The Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuātānd Aluārā in district Manbhum. In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

A. *THE CHAUSĀ JAINA BRONZES*

In about the year 1931 from a field at Chausā[1], a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

---

[1] Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārh, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

Dharmacakra, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tīrthaṅkaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, *viz.*, (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*; (ii) ten standing images of Tīrthaṅkaras; (iii) six seated images of Tīrthaṅkaras.

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣiṇīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

The *Yakṣiṇī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toraṇas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd–1st centuries B.C.) *i.e.* in the Śuṅga period[2]. This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣiṇīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period[3] has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

---

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines. There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

[2] Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p. 107). Shah, U. P., *Studies in Jaina Art*, fig. 15. U. P. Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B.C. or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kuṣāṇa period (*vide Ākotā Bronzes*, pl. 3).

[3] *Vide*: The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śuṅga period (2nd century B.C.). (See fig. 1 for details of the *Yakṣīs* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra.*)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*[4], may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śuṅga period. We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śuṅga period. In Sāñcī Toraṇas also of the Śuṅga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śuṅga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śuṅga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Aśoka tree) may also be of the Śuṅga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, *i.e.*, not in association with any Jina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Aśoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atiśaya*s or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tīrthaṅkara and as such it is represented in association with a Jina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tīrthaṅkaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kuṣāṇa period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate to their bodies. Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner. They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless. Their faces are broad and unattractive. All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kuṣāṇa period.

---

[4] According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Aśoka tree) is one of the twenty-one *atiśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tīrthaṅkaras.

These Tīrthaṅkara images are represented singly, *i.e.*, without the association of their *Śāsana-devatās* (*i.e. Yakṣa* and *Yakṣiṇī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period. In this connection, B. C. Bhattacharya has rightly observed : "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yakṣa* and *Yakṣiṇī* figures to the sculptures of the Tīrthaṅkaras Thus it may be concluded that the *lāñchanas* as well as the *Yakṣa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kuṣāṇa age of Jaina art."[5] Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kuṣāṇa period.[6] The image of Pārśvanātha (Arch. No. 6531, pl. 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B.C. by U. P. Shah[7], for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārśvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay,[8] which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape; secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārśvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B.C.[9]

---

[5] *Vide* : *The Jaina Iconography* by B. C. Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p. 41; and U. P. Shah's paper on 'Introduction of *Śāsanadevatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara.

"I should like to point out that no figure of an attendant *yakṣa* or *yakṣī* assignable to a period earlier than the sixth century A.D. is yet known."—U. P. Shah (Editor).

[6] The characteristic features of the Kuṣāṇa Jaina images are : (1) The Tīrthaṅkaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification). (2) The Jaina Tīrthaṅkara generally remains in *Kāyotsarga* posture. (3) The Tīrthaṅkara image is represented singly, *i. e.*, without the association of his *Śāsana-devatās*, *i. e.*, *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*. (4) The Jaina Tīrthaṅkara usually remains naked. (5) The pedestal on which the Tīrthaṅkara stands remains simple, *i. e.*, without any decoration. (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period.

[7] Shah, U. P., *Akota Bronzes*, p. 20, pl. 1b.

[8] *Ibid.*, pl. 1a.

Third Group :

The images of the third group consisting of six seated Tīrthaṅkaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tīrthaṅkaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.[10]

The Chausā bronzes are now described below.

---

[9] "I still continue to regard this bronze as dating from c. first century B.C. Terracottas with such faces and dating from c. 2nd or 1st century B.C., are not unknown."—U. P. Shah (Editor).

[10] The characteristic features of the Gupta period Jaina images are: (1) The image of Jaina Tīrthaṅkara is invariably associated with his particular *lāñchana*. (2) Generally the Jaina Tīrthaṅkara is represented in association with his *Śāsana-devatā* (*Yakṣa* and *Yakṣiṇī*). (3) The nudity of Tīrthaṅkara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tīrthankara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

First Group (*Śuṅga period*)

(1) *P. M. Arch. No. 6540.*

Dharmacakra. The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣiṇīs*) coming out from the mouth of two *Makaras* —one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12¾″ and diameter 8″ (Fig. 1).[11]

(2) *P. M. Arch. No. 6550.*

Kalpavṛkṣa. The Aśoka tree is shown with various branches and leaves; a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilted. Broken. Height : 13½″. (Fig. 2)[12].

Second Group (*Kuṣāṇa period*)

(3) *P. M. Arch. No. 6538.*

Image of Ṛṣabhanātha or Ādinātha recognised as such from his *Keśavallarī* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back; the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them; there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back; has flowery designs; the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height : 10⅜″. See Fig. 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view of the Bronze.[13]

(4) *P. M. Arch. No. 6539.*

Image of Ṛṣabhanātha or Ādinātha recognised as such from his *Keśavallarī*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back; the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

---

[11] For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl. XVIII.

[12] For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid.*, pl. XVIII.

[13] First published by Shah, U. P., *Studies in Jaina Art*, fig. 17, and *Akota Bronzes*, fig. 2a.

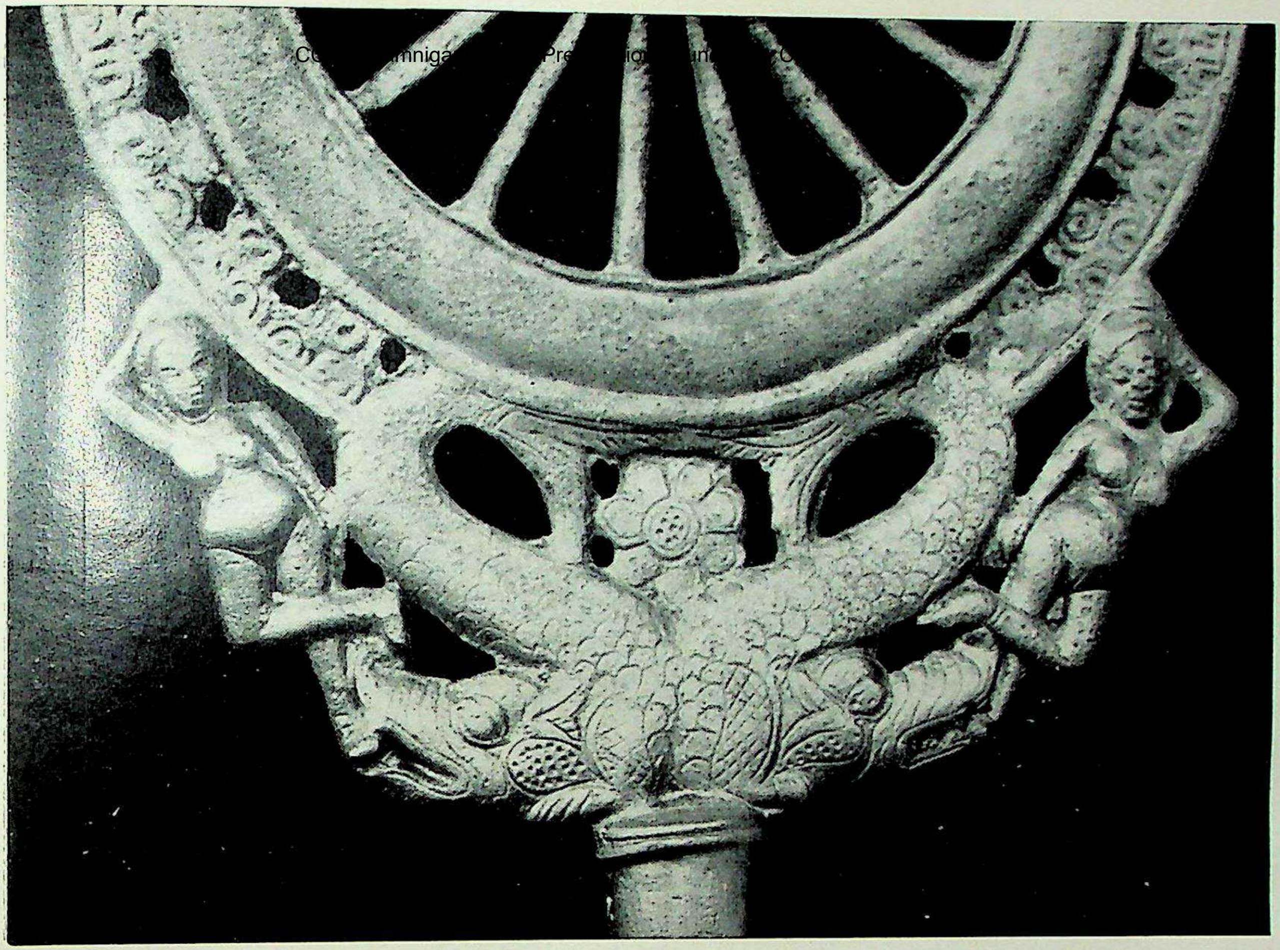


Fig. 1. Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā

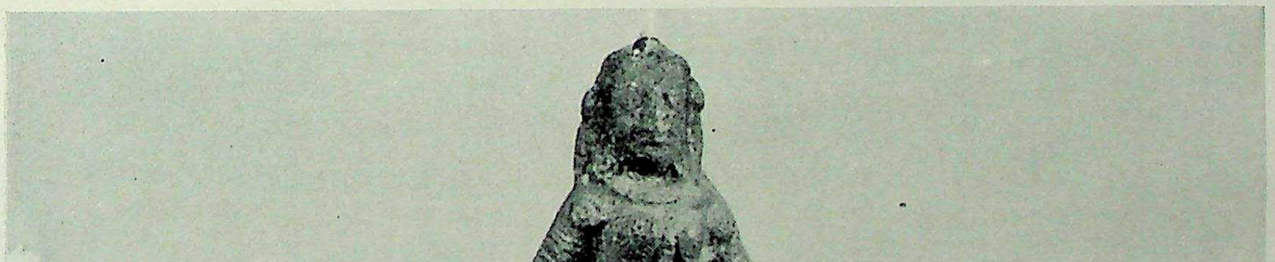


Fig. 2. Detail of upper part of bronze Aśoka-tree from Chausā (See p. 275)

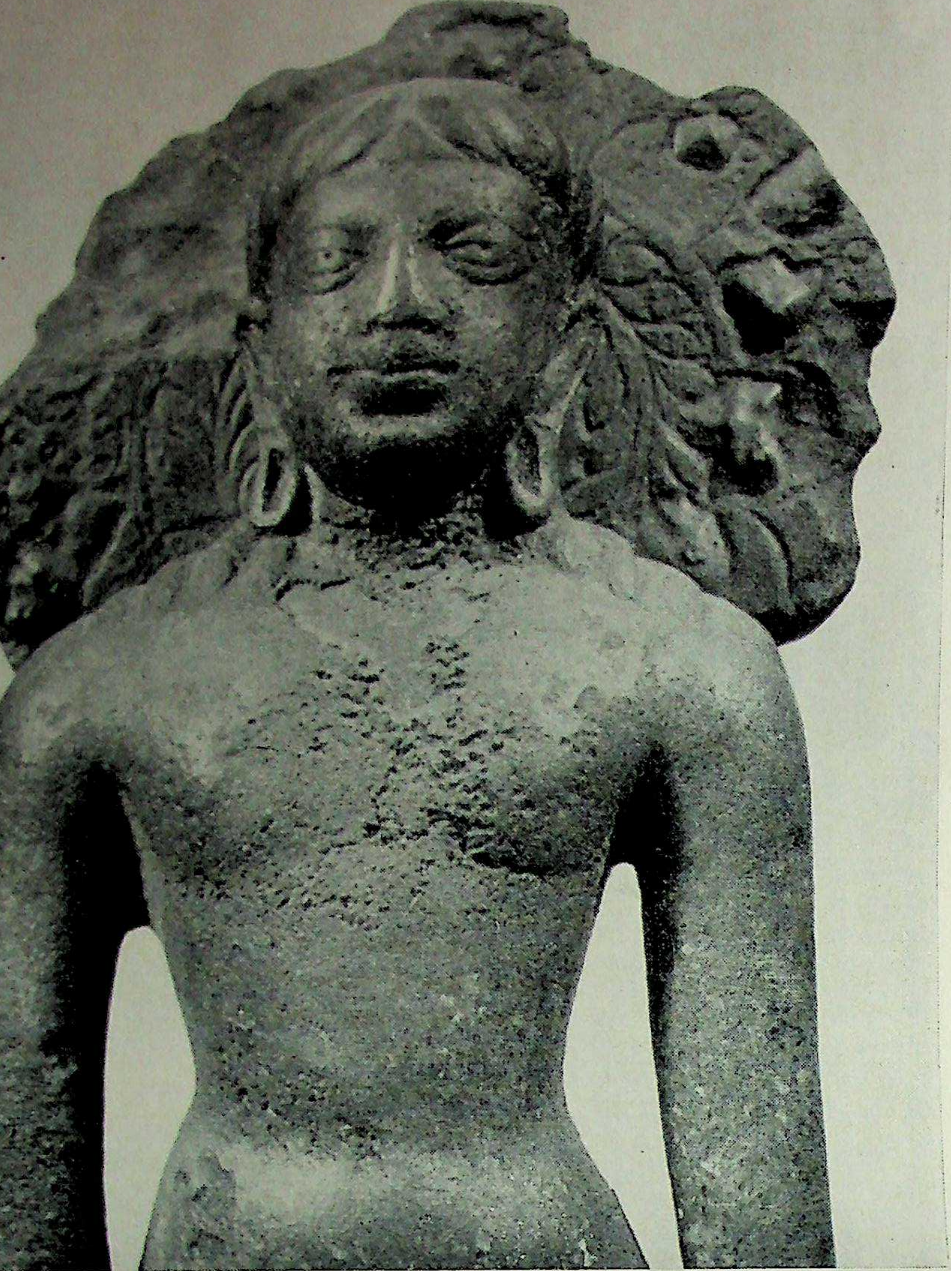


Fig. 3. Ṛṣabhanātha, bronze from Chausā

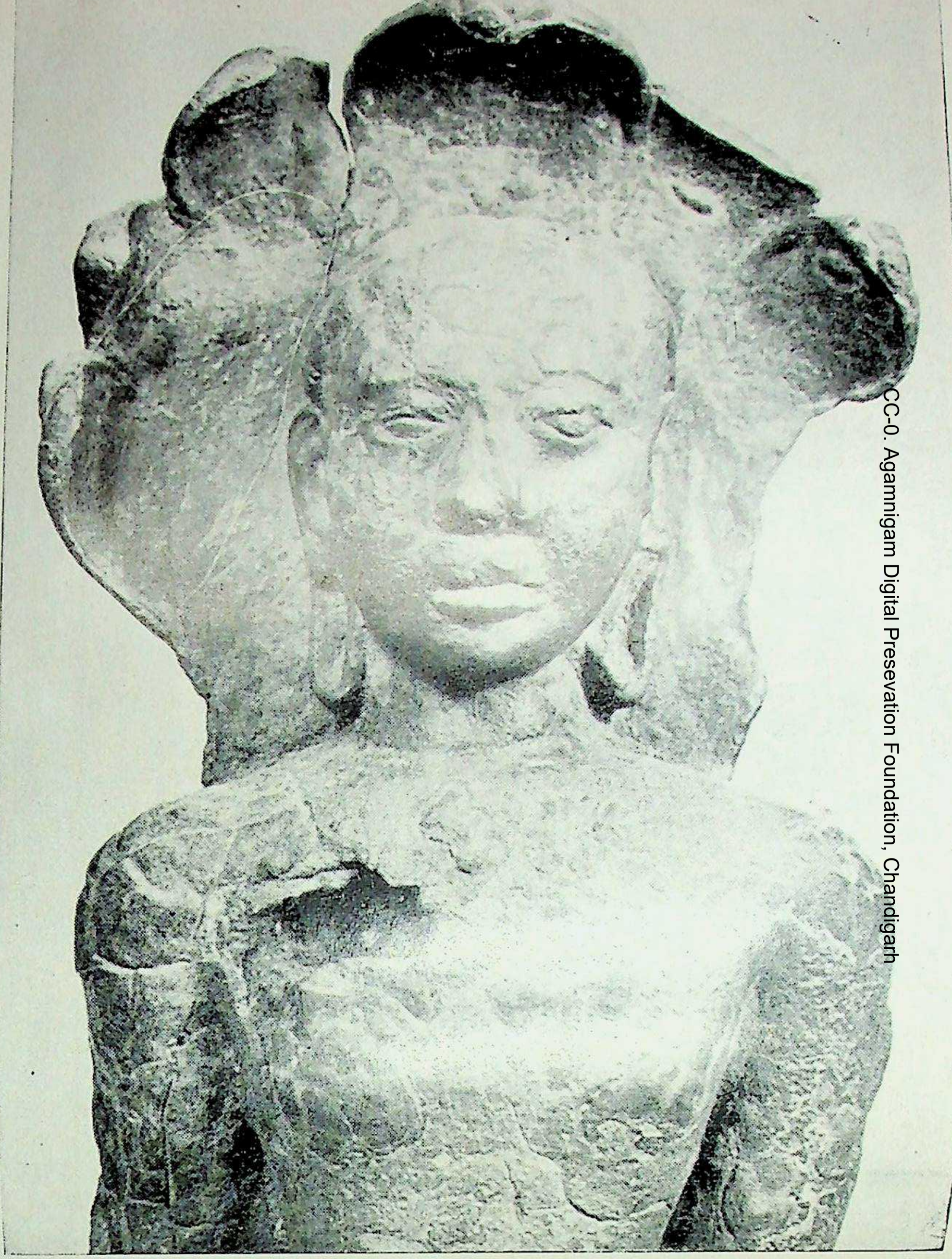


Fig. 4, Pārśvanātha, bronze from Chausā

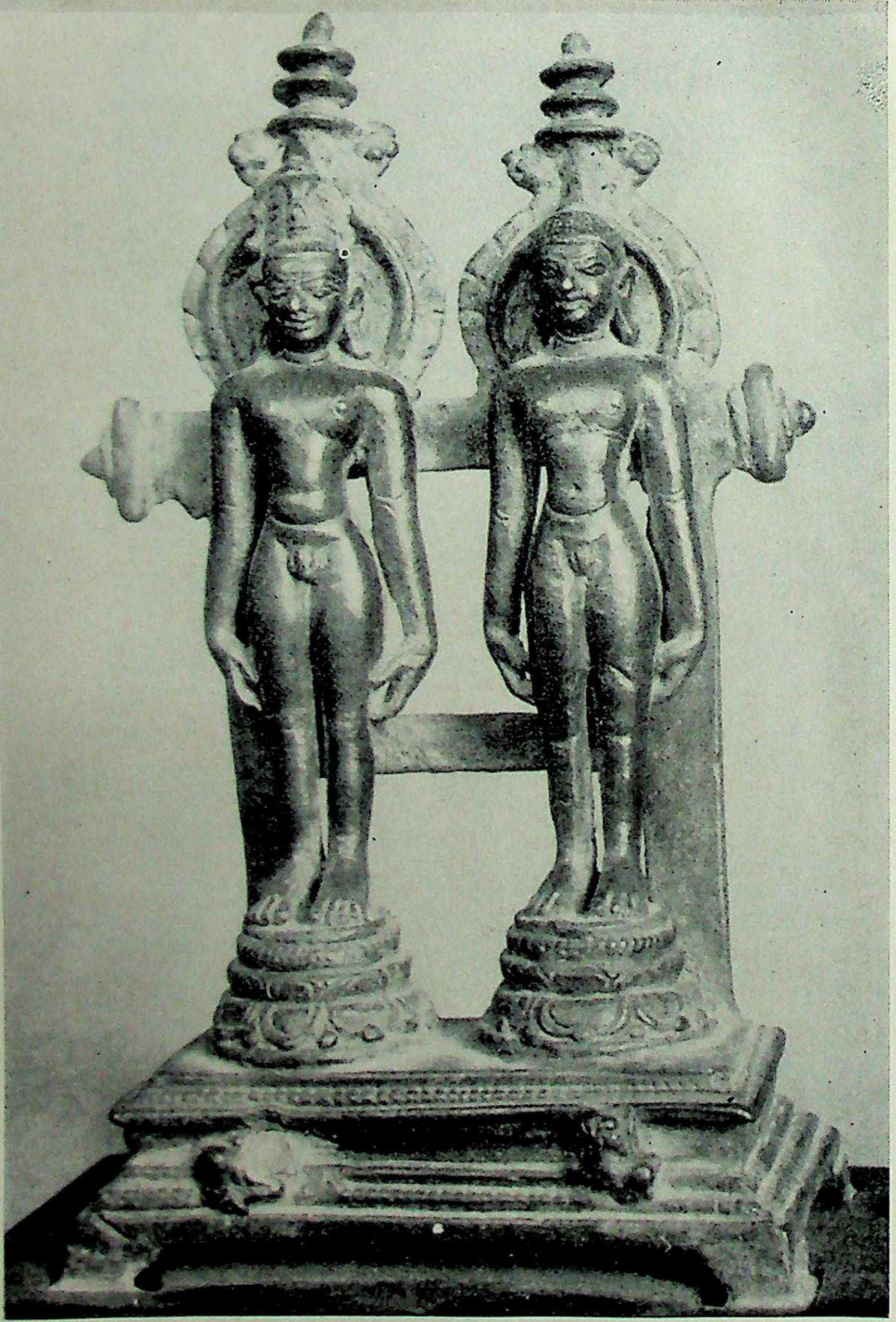


Fig. 5. Ṛṣabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā

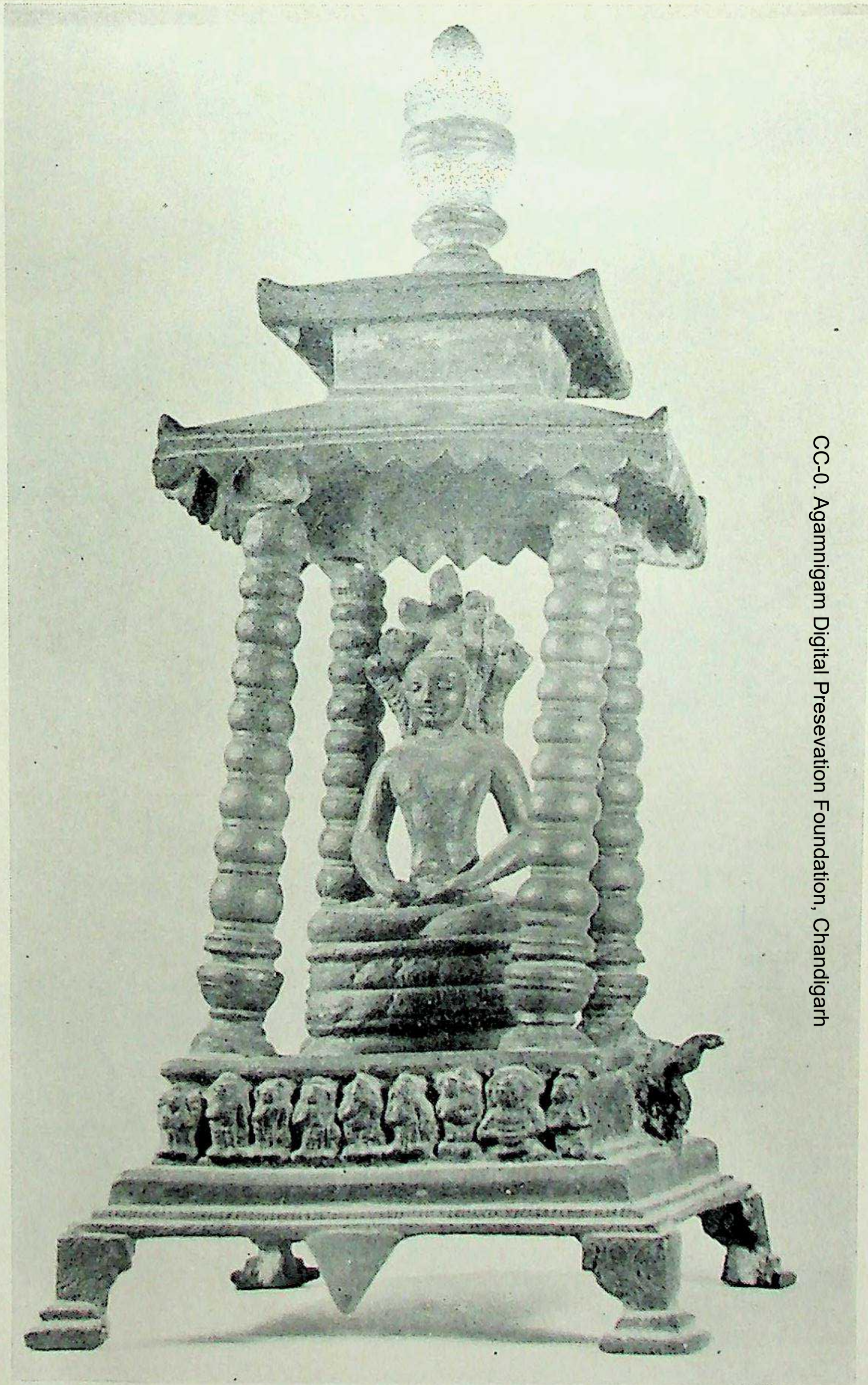


Fig. 6. Pārśvanātha in a shrine from Aluārā

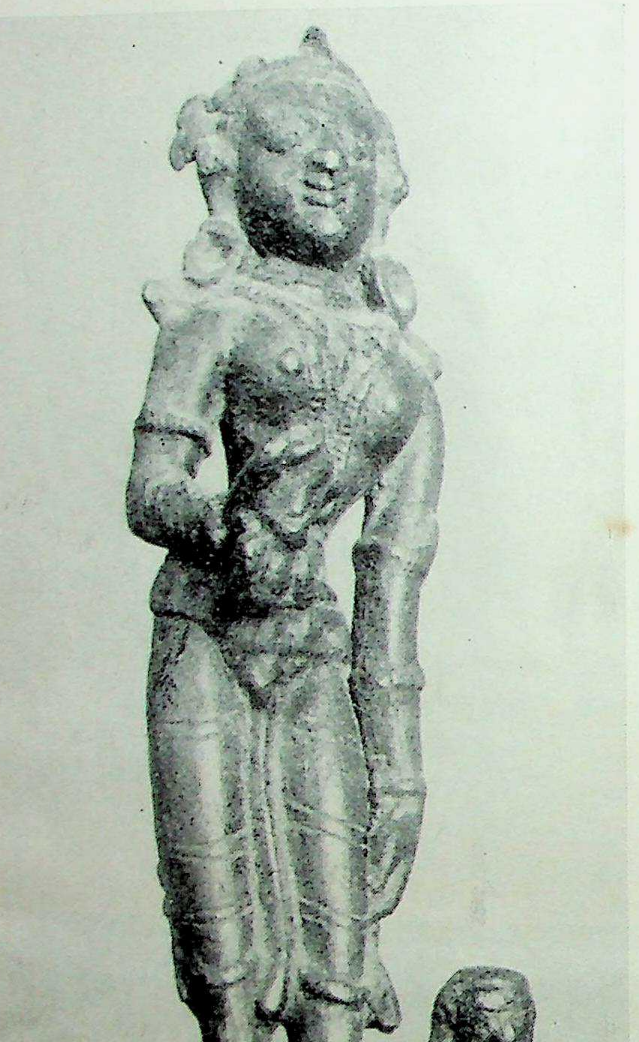


Fig. 7. Ambikā, bronze from Aluārā

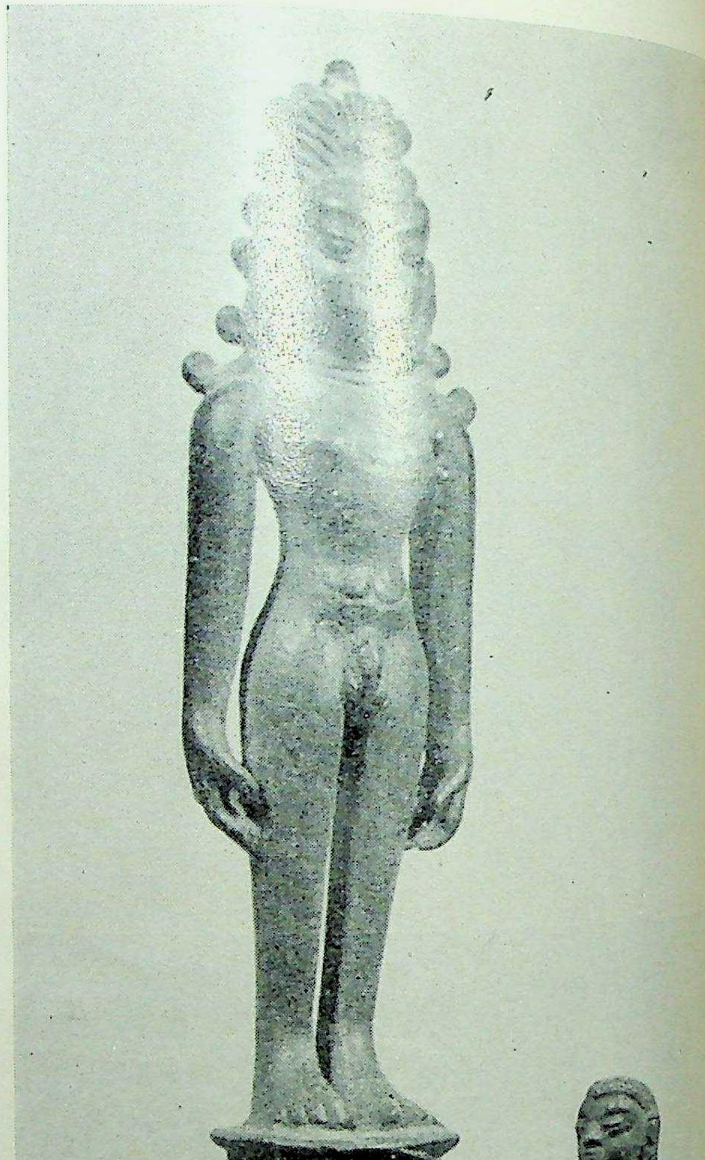


Fig 8. Ṛṣabhanātha, bronze from Aluārā

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height : 8⅛″. For a photo see *Akota Bronzes*, fig. 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX.

(5) *P. M. Arch. No. 6533.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent"; all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment; note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height : 12½″. For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(6) *P. M. Arch. No. 6531.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana*—the serpent hood—at the back of his head; standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height : 10″. See fig. 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig. 1b.

(7) *P. M. Arch. No. 6535.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them; fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features; hands and legs not in proportion to the body; sex exposed; break across upper arms. Height : 14¼″.

(8) *P. M. Arch. No. 6536.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest; curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced Śrīvatsa symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs; sex exposed. Height : 17½″.

(9) *P. M. Arch. No. 6537.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, Śrīvatsa symbol on chest, break across knees and forearm. Height : 18″. For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(10) *P. M. Arch. No. 6530.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered. Height : 19¼″. For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(11) *P. M. Arch. No. 6532.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out; elongated ear-lobes, *faint Śrīvatsa* symbol on chest, pupils marked; break across right leg. Height : 17″.

(12) *P. M. Arch. No. 6534.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing; break across right leg, crude in execution, corroded. Height : 13¾″.

Third Group (Early Gupta or Gupta period)

(13) *P. M. Arch. No. 6553.*

Image of Ṛṣabhanātha, recognised as such by his *Keśavallarī* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā*, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height : 5¼.

(14) *P. M. Arch. No. 6554.*

Image of Ṛṣabhanātha, recognised as such by his locks of hair (*Keśavallarī*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded. Height : 6″. *Patna Museum Catalogue*. pl. XIX.

(15) *P. M. Arch. No. 6556.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded. Height : 3¼″.

(16) *P. M. Arch. No. 6551.*

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal; *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings, corroded. Height : 8⅞″.

(17) *P. M. Arch. No. 6552.*

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top. Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings. Corroded and damaged. Height : 7⅞″. *Patna Museum Catalogue*, pl. XIX.

(18) *P. M. Arch. No. 6555.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, seated in *Vajraparyaṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings; features and contours of body very much blurred, corroded. Height : 5½″.

B. *THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES*

In March 1947, a hoard of twentynine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā[14] in District Manbhum. Twenty-seven of them were images of Jaina Tīrthaṅkaras, one of them was an

---

[14] Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P. S. Chandankiyri District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations. On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes.

Manbhum was once a great centre of Jainism. There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum. At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images. Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jaina shrine where there are naked Jaina images. At Kumhri & Kumardaga (the two image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tīrthaṅkara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images:

1. These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā.

2. The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3. The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kuṣāṇa period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4. Some of the images have *ūrṇā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5. The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kuṣāṇa period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

---

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft. high) of a Jaina Tīrthaṅkara.

At *Chhārra*, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chhārra, there are quite a large number of broken images of Jaina Tīrthaṅkaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6. The *lāñchanas* of the Tīrthaṅkaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pāla period.

7. Two of the images of the Tīrthaṅkaras are shown inside canopied *siṁhāsanas*, which is a very late conception. Probably it originated during the Pāla period.

8. Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A.D. on palaeographical grounds. *And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes.*

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas* :

(a) Ṛṣabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha, (d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārśvanātha, (g) Neminātha, (h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā.

These are now described below.

(1) *P. M. Arch. No. 10676* : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallarī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal; standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees; hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top; having *ūrṇā* on forehead. Height : 3¾″.

(2) *P. M. Arch. No. 10680* : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallarī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrṇā* on forehead; traces of Śrīvatsa on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscripton on pedestal which reads "*Adharya Mayila*". Height : 7⅛″. (Fig. 8.)

(3) *P. M. Arch. No. 10681.*

Ṛṣabhanātha, but without *Śrīvatsa* on chest; pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel lines all around having space in between the two and is not inscribed. Height : $7\frac{7}{8}''$.

(4) *P. M. Arch. No. 10682* : Ṛṣabhanātha & Mahāvīra.

Image of Ṛṣabhanātha and Mahāvīra standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?); Ṛṣabhanātha having his *Keśavallarī* falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal; small *ūrnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest; Mahāvīra, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *ūrṇā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest. Height : $7\frac{1}{8}''$. For a photo see fig. 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXV.

(5) *P. M. Arch. No. 10683* : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his *Keśavallarī* falling down on his shoulders and coming up to his chest; standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers; his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *ūrṇā* shewn on his forehead. Height : $7\frac{1}{4}''$.

(6) *P. M. Arch. No. 10684.*

Ditto. Height : 7″.

(7) *P. M. Arch. No. 10685.*

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 5″.

(8) *P. M. Arch. No. 10686.*

Ditto. Height : $3\frac{3}{4}''$.

(9) *P. M. Arch. No. 10687* : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his *Keśavallarī* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana*, *Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top. Height : $2\frac{5}{8}''$.

(10) *P. M. Arch. No. 10689.* Kunthūnātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal. Height : $2\frac{3}{4}''$.

(11) *P. M. Arch. No. 10690.*

Ditto; but the pedestal shows eight seated attendants or devotees.[15] Height : 4¾″.

(12) *P. M. Arch. No. 10691.*

Ditto, with *ūrṇā* on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants).[16] Height : 6⅛″.

(13) *P. M. Arch. No. 10692.*

Ditto. Height : 6⅛″.

(14) *P. M. Arch. No. 10693.*

Ditto; pedestal showing eight seated attendants.[17] Height : 4½″.

(15) *P. M. Arch. No. 10675.*

Ditto; but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 4½″.

(16) *P. M. Arch. No. 10695.*

Candraprabha; standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having *ūrṇā* on forehead and hair on head arranged in top knot fashion. Height : 6⅞″.

(17) *P. M. Arch. No. 10696.*

Ditto; but features blurred. Height : 4⅛″.

(18) *P. M. Arch. No. 10697* : Ajitanātha.

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having *ūrṇā* on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion. Height : 5¼″.

(19) *P. M. Arch. No. 10688* : Neminātha (?).

Probably the image of *Neminātha* (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion. Height : 6¼″.

---

[15] These may be the Planets.—U. P. Shah.

[16] These may be the Planets.—U. P. Shah.

[17] These may be the Planets.—U. P. Shah.

(20) *P. M. Arch. No. 10674* : Vimalanātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having *ūrṇā* on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear. Height : 4¾″.

(21) *P. M. Arch. No. 10670* : Mahāvīra.

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *siṁhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers; hair on head arranged in a top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *siṁhāsana* on the front side; inscription on *siṁhasāna* which reads : Śrī Ānanda tasya Putra Vannati thākur muni (?). Height of figure : 8″. Height of *siṁhāsana* : 21″. *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVI.

(22) *P. M. Arch. No. 10671* : Mahāvīra.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having *ūrṇā* on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the pedestal; inscription on pedestal which reads "Śrī Ācārya Ratnacandra Saha (?) *yakasya.*" Height : 8½″.

(23) *P. M. Arch No. 10672.*

Ditto : Inscription on pedestal which reads "Danaṁ pri (?) ti manvita." Height : 6¼″.

(24) *P. M. Arch. No. 10673.*

Ditto : With nine attendants seated on pedestal; inscription on pedestal at the back which reads "Kulistha ila kunakya." Height : 6¾″.

(25) *P. M. Arch. No. 10677.*

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal. Height : 3½″.

(26) *P. M. Arch. No. 10678* : Pārśvanāthā.

Image of *Pārśvanātha* recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *siṁhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal;[18] inscription on *siṁhāsana* which reads

---

[18] These are the nine planets.—U. P. Shah.

"Śrī Ācārya (ya) Su-mayila." Height : 12″. See fig. 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVI.

(27) *P. M. Arch. No. 10679.*

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct. Height : 5″.

(28) *P. M. Arch. No. 10698 : Head of a Jina.*

Head of a *Tīrthaṅkara* with *ūrṇā* on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings. Height : 5⅝″. *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

(29) *P. M. Arch. No. 10694 : Ambikā* (?).

Image of a female deity probably[19] *Ambikā* standing in *tribhaṅga* attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a *sari* as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object; pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem —the "Lion". Height : 5″. See fig. 7. Also *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

---

[19] She can be safely identified as *Ambikā*, the *Yakṣiṇī* of Neminātha. In the photo published here, the figure of the *child* on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay.—U. P. Shah.

Some Early Jaina Temples In Western India

M. A. DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Śvetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share; they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vāstuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solaṅkī times when the earliest of such books were compiled)[1] their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

---

[1] *Vide* Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vāstuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O. SOMPURA).

Western India. For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism. This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself.

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India. Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhī (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maitrakas, was a stronghold of Jainism; a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure. Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jainas have not much to show between the fifth and the seventh century. Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maitraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism. Its existence in the earlier half of the Maitraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved. Jaina bronzes of the sixth century at Valabhī itself[2], again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century[3], the Digambara Jina image from Khedbrahma[4] and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank[5], together with a few but indisputable literary evidences so endorse. But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene. Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent. At Valabhī itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight. But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhī was devastated (783–84) by the marauding Arabs from Sind. The sacred Jaina images, just before the hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*[6], to safer sanctuaries; to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhillamāla (Bhinmal).

---

[2] Consult Shah, U. P., *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details.

[3] *Ibid.*

[4] Shah, U. P., *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol. X, No. 1, September 1960, Fig. 1.

[5] This is the considered opinion of Dr. U. P. Shah.

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place; in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Aṇhilapāṭaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkaṭa, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārśvanātha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Prāgvāṭa Ninnaya, the ancestor of Governor Vimala of Dilwara fame, built a temple to Jina Ṛṣabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church. At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vaṭeśarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaccha: at the centre of its emanation a temple to Jina Ṛṣabha was in existence.

Digambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārśvanātha (Nannarāja Vasatī) where Jinasena wrote his *Harivaṁśa Purāṇa* in 783. This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostaṭikā as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931–32, was the *Bṛhatkathākośa* of Hariṣeṇa.[7] *Harivaṁśa Purāṇa* refers to Siṁhavāhanā Śāsanadevī Ambikā (atop Mt. Girnar) whose origin is associated with Koṭṭinārī (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.[7a] By the end of eighth century, the sectaries of the Digambara Church had settled at Prabhāsa; they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jina Candraprabha there.[8] A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārśvanātha near Unnatapura (Una).[8a] At Stambhatīrtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after.

---

[6] Prabandhacintāmani (1305) of Merutuṅga, *sarga* 50; *Satyapuratīrthakalpa* (1311) inside Vividhatīrthakalpa of Jinaprabha; and Ms. P (1472) in Purātana Prabandha Saṁgraha edited by Muni Jinavijaya : all published in Singhi series, Bombay.

[7] SANDESARA, B. J., *Wadhavan-māṁ racāyelā be Digambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol. I, No. 2, Sept. 1957. Both Jinasena and Hariṣeṇa belonged to the Punnāṭa Saṁgha of the Digambara Sect.

[7a] SHAH, U. P., *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol. IX, pt. 2, Sept. 1940.

When we turn to Rajāsthan, no centre of the stature of Valabhī is encountered at that age or earlier. A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundi is supposed to be a fifth century erection.[9] Next of note is the hoard of bronzes from Vaṭapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga jina* images dated to the year 688.[9a] The image of Mahāvīra in the temple at Nandiya with its two superb *vāhikas* (chauri-bearers)[10] would come next. The image of Pārśvanātha from Bhatewa[11] is stylistically of the same age.

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources. It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhillamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūri who completed this work in the Aṣṭāpada Prāsāda of Ādinātha at Jābālipura (Jalor), a fane founded a little earlier by Friar Vīrabhadra to whom Udyottana refers very reverently. The Bhillamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradeśa by Yakṣadattagaṇi (Yakṣa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūri. Jaina temples existed at Citrakūṭa (Chitor) in the time of Haribhadrasūri (8th cent.). Ninnaya of Aṇhilapāṭaka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jina at Candrāvatī for the benefit of Jālihara Gaccha. At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple existed in 859 as reported by Jayasiṁhasūri in his *Dharmopadeśa-vivaraṇamālā-vṛtti*. Jayasiṁhasūri's master, Kṛṣṇarṣi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur.[12]

---

[8] Dhaky, Madhusudan and Shastri, Harishankar Prabhashankar, *Prabhās-Pāṭaṇ-nāṁ Prācīna Jaina Mandiro* (Gujarati) 'Svādhyāya', Vol. 3, No. III, V. S. 2023, Baroda.

[8a] A defaced image (in kāyotsarga) of Pārśvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum. For its illustration, see Nawab, Sarabhai, *Bhārat-nāṁ Jaina tīrtho ane temnuṁ Śilpa-sthāpatya* (1942), Fig. 12.

[9] Consult Jaina Kailaschand, *Jainism in Rājasthān.*

[9a] U. P. Shah has published this image in his *Akota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art.*

[10] Kramrisch, Stella, *The Art of India* (1955), Fig. 54.

[11] This, as informed by Muni Shri Yashovijayaji, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat.

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith. Vanarāja Cāpotkaṭa we mentioned in the foregoing discussions. There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a *Jina-bhavana* at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century. More important instances are known from the Imperial Caulukyas (Solaṅkīs) of Aṇhilapāṭaka. King Mūlarāja I (942–995) founded, it would seem, Mūlavasatikā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajinadeva for the Śvetāmbara Church at Aṇhilapāṭaka. His successors Cāmuṇḍarāja as well as Durlabharāja respected Jainism. In the capacity of heir apparent, Cāmuṇḍa had made a grant to the Jaina temple at Varuṇaśarmaka (Vadasama) in 977. Bhīmadeva I (1022–64) held learned Jaina monks in high esteem. Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits betwen Mālava and Gujarat. Bhīmadeva's son and successor Karṇadeva (1064–95) was also generous to the Jainas. He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Ṭākavavī or Ṭākovī (Takodi) in 1084. His son and successor Jayasiṁha Siddharāja (1095–1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100. But Siddharāja did more than that for the Jainas. By about 1127 he founded Rājavihāra at Aṇhilapāṭaka and Siddhavihāra (c. 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur). Out of all Solaṅkī monarchs, Emperor Kumārapāla (1144–74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra. The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālipura and Prabhāsa.

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat. The Imperial Gurjara-Pratīhāras as well as the Pratīhāras of Maḍḍodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism. Pratīhāra Nāgabhaṭṭa I founded Yakṣavasatī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yakṣadattagaṇi whom we referred to a short while ago. The sanctuary of Mahāvīra at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koraṇṭa (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratīhāra we shall have an occasion to refer to later. His successor Nāgabhaṭṭa II was under the influence of Bappabhaṭṭisūri; while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confrères of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratīhāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhaṭṭa II at Kāṇyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

---

[12] From Kṛṣṇarṣi sprang a gaccha bearing his name.

How early Pratīhāras of the collateral branch in Marumaṇḍala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratīhāra Kakkukarāja of Maḍḍodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohiṁsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartṛbhaṭṭa I, Lord of Medapāṭa (Mewar), built Guhilavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartṛpadra (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Buḍhāgaṇi of of Caitrapurīya Gaccha. His successor Allaṭa is said to have erected a *kīrttistambha* at Citrakūṭa.[13]

The relations between the early Cāhamānas of Śākambharī (Sambhar) or Sapādalakṣa and the Jaina Church are not clear. The later Cāhamānas were of course generous to Jainism. Pṛthvīrāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārśvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer). His son Arṇorāja held Jinadattasūri in great respect. His son and successor Viśāladeva Vigraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer. His successor Pṛthvīrāja II granted a village to the Digambara Jaina temple of Pārśvanātha at Bijolya in 1169. Cāhamāna Someśvara, son of Arṇorāja, granted a village to the temple of Pārśvanātha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naḍḍula (Nadol). How Lakṣmaṇadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Kaṭukarāja, son of Aśvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvīra at Śamipāṭī (Sewadi) with which we are to deal soon. Cāhamāna King Alhaṇadeva of Naḍḍula promulgated a commandment of non-violence at Kirāṭakūpa (Kiradu) in 1152. To the temple of Mahāvīra at Saṇḍeraka (Sanderav) he allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naḍḍula branch, Kīrttipāla, made a grant to the temple of Jina Mahāvīra at Naḍḍuladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadol, in 1160.

---

[13] This one seems to have disappeared in antiquity.

The Rāṣṭrakūṭas of Hastikuṇḍī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Vidagdharāja, son of Harivarman, founded a shrine to Jina Ṛṣabha at Hastikuṇḍī in 917. His son Mammaṭa gave a grant to the selfsame temple. Mammaṭa's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānaladevī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naḍḍula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvīra at Naḍḍuladāgikā in 1132. Queen Āṇhaladevī, consort of Ālhaṇadeva, made a grant to the Saṇḍeraka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Sṛṅgāradevī, consort of the Paramāra Prince Dhārāvarṣadeva of Candrāvatī, granted some land to the temple at Jhāḍaulī or Jhādavellī (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevī, mother of Mahārāṇā Samarasiṁha, founded a temple to Jina Pārśvanātha in 1278 at Citrakūṭa.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jaina temples, monasteries, and libraries. Daṇḍanāyaka Vimala raised a temple to Ādinātha at Deulavāḍāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt. Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasatī at Satruñjaya and one other at Ārāsaṇa (Kumbharia). Sāntū, prime minister to Solaṅkī potentate Karṇadeva, built Sāntūvasatikā at Aṇhilapāṭaka as well as at Karṇāvatī (Ahmedabad). Muñjāla, minister to Karṇadeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasiṁha Siddharāja as well, founded Muñjālavasatī at Aṇhilapāṭaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karṇāvatī and Udayanavasatī at Stambhatīrtha. He also founded a temple to Jina Sīmandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantrī Solāka founded Solākavasatī at Aṇhilapāṭaka some time before 1112. Daṇḍanāyaka Kapardī built a shrine to some Jina in the same city in 1119. Sajjana, Daṇḍanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karṇavihāra) atop Mt. Girnar in 1129. Pṛthvīpāla, minister to Kumārapāla, added *maṇḍapas* to Vanarājavihāra at Aṇhilapāṭaka, Vimalavasati at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvatī.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sāyaṇavāḍapura. Minister Vāgbhaṭṭa, son of Udayana, replaced the old temple of Ādinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Āmrabhaṭṭa replaced the antiquated Śakuni caitya at Bhṛgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Vīradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramaṇḍapa and six other shrines in front of the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārśvanātha on Mt. Girnar, temple sacred to Ādinātha at Dholka, and Aṣṭāpada Prāsāda at Prabhāsa. Tejapāla founded Nandīśvaradvīpa caitya on Śatruñjaya as well as in Karṇāvatī, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt. Girnar, as well as in Dilwara on Mt. Abu (1232), and to Ādinātha at Prabhāsa. He also founded Āsarājavihāra at Aṇhilapāṭaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvatī (Dabhoi) and Stambhatīrtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī.

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagaḍuśā of Bhadrāvatī and Pethaḍa of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagaḍu founded temples at Dhaṅka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethaḍa's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salakṣaṇapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratīhāras, Cāhamānas and Guhilas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhilas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā; and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambharī and Naḍḍula progressively lost ground against the imperial policy of the Solaṅkīs of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārapāla, it acquired the status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kuṅkaṇa, a minister possibly to Paramāra Araṇyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvatī in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allaṭa, erected a temple to Jina Pārśvanātha at Āghāṭa (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhaṇḍārī Yaśovīra added a *maṇḍapa* to the Aṣṭāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India : the commerce was mainly controlled by certain Vaṇika (bania) communities. The Prāgvāṭas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukeśavālas (Oswalas) from Ukeśa (Osia), Śrīmalis from Śrīmāla, *i.e.*, Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Moḍhas from Morḍheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvāṭas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukeśavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion; through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kuṣāṇa days on, divided into *gaṇas*, *śākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śuṅga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place.[14] Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*[15]; but many new came to be established, some taking their names after their place of origin[16], some after communities[17], others after the founding preceptors[18]; still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances[19], and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*[20], true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritans possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian, territorial or racial outlook. They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria. They treated Western India as a single unit. They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense. Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India.

---

[14] More definitely from late eleventh century.

[15] All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period.

[16] As for example, Upakeśa or Ukeśa gaccha from Ukeśa, Brahmāṇa gaccha from Brahmāṇa (Varman), Nāṇakīya or Nāṇāvāla gaccha from Nāṇaka (Nana), Saṇḍeraka gaccha from Saṇḍeraka (Sanderav), and so forth.

[17] Pallivāla gaccha and Khaṇḍeravāla gaccha for instance.

[18] Kṛṣṇarṣi gaccha, Bhāvaḍācārya gaccha, Devācārya gaccha etc.

[19] Añcala gaccha etc.

[20] Between Kharatara gaccha and Tapa gaccha for instance.

From the *paṭṭāvalīs*[21], *prabandhas*[22] and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves. The number of followers initiated to the order of the monks was staggering. Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning : their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day. The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect; some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization. To the earlier ones including great Haribhadrasūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages. There were Śilāṅka and Siddharṣi of Nivṛtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhaneśvarasūri and Dharmaghoṣasūri of Rājagachha[23], Yaśobhadrasūri of Saṇḍeraka Gaccha, Abhayadevasūri and Vādidevasūri of Vaḍa Gaccha,[24] Jineśvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gachha,[25] and, towering above all, Hemacandra of Pūrṇatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India.

7598

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India. Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation commanded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation; nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasiṁha Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples *vis-à-vis* the temple of Mahākāleśvara. Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla. Like the eastern Śaśāṁka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhaṭṭa, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taraṅga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

---

[21] See *Paṭṭāvali Samuccaya* by Darśanavijaya.

[22] *Prabandha* works mentioned under foot-note No. 6.

[23] See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTI MAHARAJA.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*

Ajayapāla. The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power. But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century.

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed. The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings. That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere in India of those times. In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Vīraśaivas in Karṇāṭa. In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists.[25a] Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Miśra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent.) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own. These perversive impulses were anticipated in the sacred architecture as well. At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmaṇa temple (954) and Jagadambī temple (early 11th cent.) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of descency.[26] Evidently, such sculptures have no sanction of the *vāstuśāstras*. They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges. The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid.

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened. The theory of *niścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

---

[25a] Jaina temples at Dudahi, Padhavali, and perhaps Budhi-Chanderi for instance.

[26] TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhāratī, Research Bulletin of the College of Indology' No. 3, Banaras Hindu University, 1959–60.

India. This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch.

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology. Haribhadrasūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ. Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva. That explains everything: why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism; how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples; and why the *vāstuśāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition. Compare this with the parochial attitude of *Samarāṅgaṇa sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India. Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhaṇḍī*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard. The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court. This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India. The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well. Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāśā could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya: similarly, in early sixteenth century, Karmāśā obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad. Still later, Hīravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court: they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire. Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines. That was the character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism : it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India.

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Saṁvegī, Suvihita, and Saṁvijñavihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Aṇhilapāṭaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śilaguṇasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Aṇhilapāṭaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jineśvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solaṅkī monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālipura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182; from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity; though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrtti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allaṭa's court at Āghāṭapura; he was defeated;[27] Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solaṅkī potentate Jayasiṁha Siddharāja where Queen mother Mayaṇalladevī herself had presided; Kumudacandra 's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious :[28] Guṇacandra encountered with Dharmaghoṣasūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru; Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious.

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratīhāra period. There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrīnagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvatī at Nāgadṛha (Nagda) is dated to 946. The *toraṇa* of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khaṇḍelvālas (originally from Khaṇḍelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbaṭa (Humbad) in Vāgaḍa locale were and are the chief Vaṇika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan. Māthura Saṁgha and Mūla Saṁgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

---

[27] Allaṭa is said to have erected a *kīrttistambha* at Citrakūṭa mentioned earlier, to commemorate this victory.

[28] The Rājavihāra at Aṇhilapāṭaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it; he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Ḍāhala of the Cedīs. The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India. Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion.

* * *

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts : consider, for instance, that all the temples at Śākambharī and Candrāvatī, Bhillamāla and Ajayameru, Aṇhilapāṭaka and Ānandapura (Vadnagar), Karṇāvatī and Stambhatīrtha, Bhṛgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been; what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Ānandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,[29] Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it:[30] second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristical of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan.

---

[29] Dhaky, M. A., *The Chronology of the Solaṅkī Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22.

[30] The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence.

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one; by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vāstuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles; they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies; hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India : to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex; it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings....will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."[31]

---

[31] Ghosh, A., *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kalā Akademi, pp. 9–13.

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Āndhra and Śuṅgan names; those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant.[31a] But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned : the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratīhāra period. Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"[32], existed in the last quarter of eighth century : Osian temples and their congeners in upper

---

[31a] After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark. "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis : it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified." *Cave temples of the Pallavas* (A. S. T. No. 1).

[32] DHAKY, M. A., *Brahmāṇasvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XIV, March-June 1965, Nos. 3-4, p. 381.

Rajasthan[33], and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratīhāra ? Again, the oldest temples at Citrakūṭa and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāṭa, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratīhāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamaṇḍala (Abu), Bhillamāla, and Jābālipura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāṭa and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat; while Medapāṭa, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāṭa itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kirāṭakūpa (Kiradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century; but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kirāṭakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them ? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems; alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Paranagar in the North[34], Parol near Bombay[35], Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

---

[33] The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmeśvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities, include Kuṅkaṇa (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala, along with Karṇāṭa, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, *plus* the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area; which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest[36]—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively : this severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration[37] and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon. The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills[38] and the Medapāṭa school which includes, for our purpose, the lower Mewar only.[39] The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratīhāras in Marumaṇḍala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukeśa to Śākambharī along the transverse axis. Śākambharī was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratīhāras for a long span of time.

---

[34] As indicated by the old Śiva temple there.

[35] Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

[36] These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

[37] *Ibid.*

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat. The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumaṇḍala tract of Rajasthan. The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland; they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other.

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time. Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged. This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India. This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

---

[38] Possessing inner ambulatory around the cella.

[39] A complex miniature *śikhara* (turret) with *aṇḍakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression.

Solaṅkī style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U. P. SHAH on Western Indian sculptural art; this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

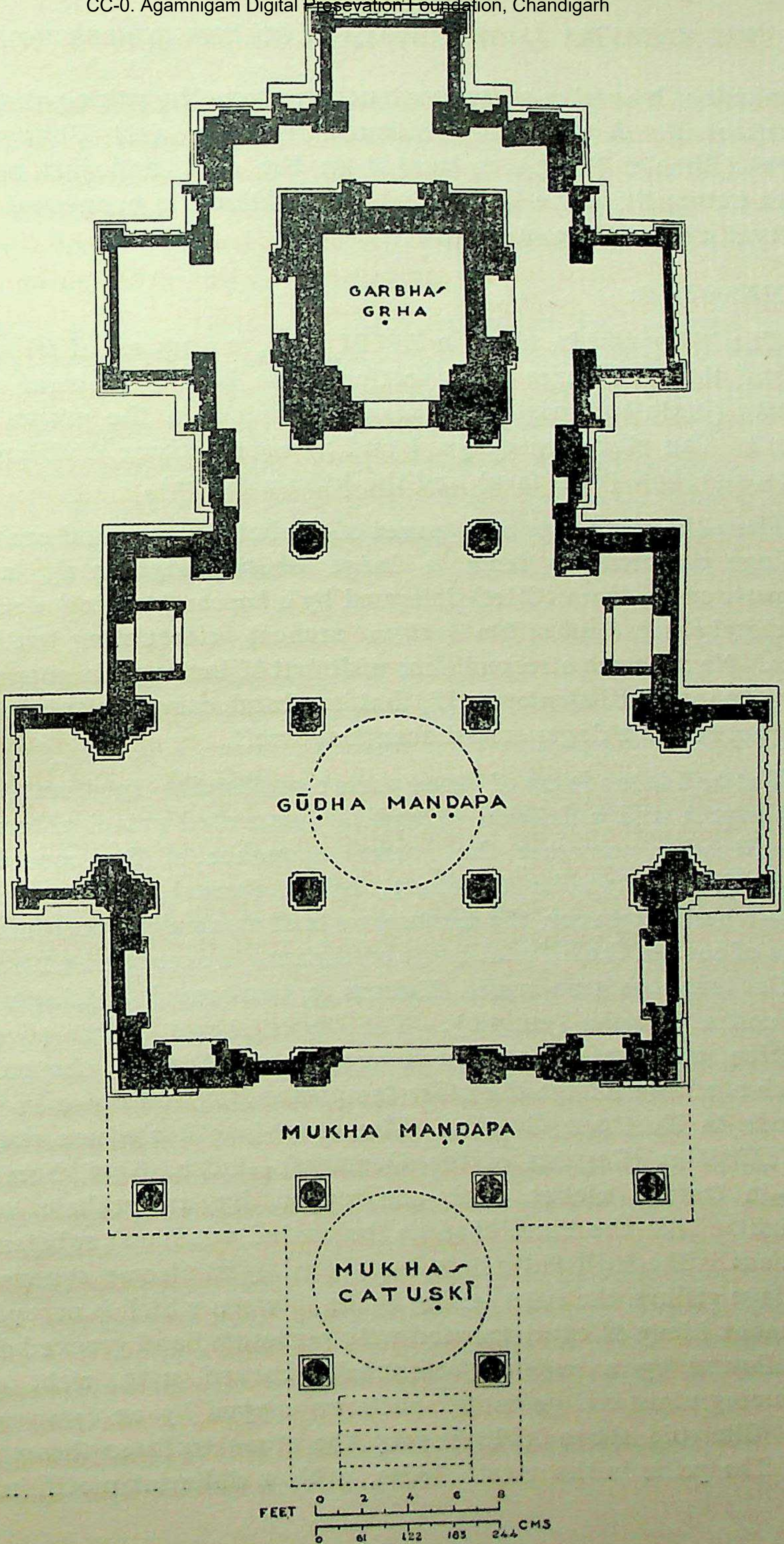
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

I. MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukeśa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratīhāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratīhāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jainas the site is of triple significance : it is the centre of nativity of the Ukeśavāla banias; a town from which Ukeśavāla Gaccha emanated; and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvīra, exists at this place. Ukeśa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvīra is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagatī (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of : (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāndhāra* class connected by a *kapilī* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamaṇḍapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamaṇḍapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuṣkī (Porch). At some distance in front of the Mukhamaṇḍapa is located the (4) Toraṇa and a pair of (5–8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamaṇḍapa and the Toraṇa. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor). Just in front of the Toraṇa is the (11) Valānaka or Balāṇaka (Entryhall) which is also known as


GARBHA-
GṚHA
GŪDHA MAṆḌAPA
MUKHA MAṆḌAPA
MUKHA-
CATUṢKĪ
FEET
0 2 4 6 8
CMS
0 61 122 183 244

Plan of Mahāvīra temple, Osia

Nālamaṇḍapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagatī. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuṣkī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling.

(1) *Mūlaprāsāda*

The Mūlaprāsāda, about is 7.77 M wide, is a square of *tri aṅga* on plan and thus has three proliferations—the *bhadra* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karṇa* (corner)—in the proportion of 4.4 : 1 : 2. The elevation (Figs. 1 and 2) covers three divisions : the *pīṭha* (socle), *kaṭi* (wall face) and the *śikhara* (spire).

The *pīṭha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhiṭṭa* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with closely set *candraśālās* (*caitya* arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra*: and finally tops the *vasantapaṭṭikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll.

The *kaṭi* is made up of three parts : *vedībandha* (podium), *jaṅghā* (entablature) and a *dvistara varaṇḍikā* (bistriated principal cornice). The *vedībandha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalaśa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions. The *kumbha* of each of the bifacial *karṇa* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalakṣmī (?), Vāyu, and a *mithuna* (couple). The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneshwar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karṇa-jaṅghā* shelters the two-armed Dikpālas (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirṛti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhadras* (balconied windows) substantially project out. The *vedībandha* here is replaced by handsome, square vase-and-foliage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājasenaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-paṭṭaka* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhadra*, with a different motif in each box (Fig. 3) is particularly pleasing. The upper end of the *kaṭi* is marked by a *padmapaṭṭikā* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varaṇḍikā* formed by two cornices in between which is a deep *kaṇṭha* (fillet) decorated with palmette design.

The *śikhara* above the Mūlaprāsāda, in the elaborate Māru-Gurjara style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śṛṅgas* (turrets), *uraḥśṛṅgas* (leaning half spires) and the central *mūlamañjarī* (main spire). The normally seen *rathikā* (framed panel) in the *bhadra* portion of the *śikhara* is substituted here by a projected *gavākṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.[40]

(2) *Gūḍhamaṇḍapa*

The Gūḍhamaṇḍapa, which is 10.65 M wide, is likewise square but *dvi aṅga* on plan and hence possesses only two projections—*bhadra* and *karṇa* (Fig. 1). In elevation it shares the mouldings of the Mūlaprāsāda upto *varaṇḍikā*. The *karṇa-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of Yakṣa and Yakṣī and on the west with Kubera. The *jaṅghā* on the front *karṇa* shows niched figures of Sarasvatī and (3) Pārśva Yakṣa[41] on the left one and Acchuptā and Apraticakrā on the right one. The rear *karṇa jaṅghā* of the Gūḍha-maṇḍapa has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the Gūḍhamaṇḍapa is a *tribhūma phāṁsanā* (three tiered pyramidical roof) of great beauty and consistency. Its *prahāra* (base) is formed by a *rūpakaṇṭha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādharas* and *gandharvas* playing musical instruments in discrete panels. The *rūpakaṇṭha* is capped by a *chādyakī* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phāṁsanā* at this stage is surmounted by a graceful

---

[40] The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavākṣas* in the *śikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances, however, the *gavākṣa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

[41] The attributes of this two-armed Yakṣa are missing; but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

śṛṅga. Each of the two *bhadra* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*[42] harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*.[43] From the centre of the first tier of the *phāṁsanā* projects the *uraḥphāṁsanā* above the eastern and western *bhadra* and it is flanked on either side by half *siṁhakarṇa* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *siṁhakarṇa* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *siṁhakarṇas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karṇa kūṭa* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāṁsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *siṁhakarṇa* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghaṇṭā* (bell) crowned by a *kalaśa* (pitcher-finial) which may not be original.

(3) *Mukhamaṇḍapa*

The socle of the Mukhamaṇḍapa has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāṁsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāṁsanā* of the Gūḍhamaṇḍapa. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *siṁhakarṇa* on the east are obscured by plaster coatings. A Yakṣī with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three Mahāvidyās—Gaurī, Vairoṭyā and Mānasī—respectively. The western *phāṁsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yakṣī Cakreśvarī, Mahāvidyā Mahākālī, and Vāgdevī. The west face shelters Mahāvidyā Mānavī flanked on either side by a Yakṣī which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāṁsanā* of the Mukhacatuṣkī is crowned by an unfluted *ghaṇṭā*; its corners are relieved by *Nāgara-kūṭas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The east face presents Mahāvidyās Kālī and Mahāmānasī and (?) Varuṇa Yakṣa; the north face has the figures of Yakṣa Sarvānubhūti, Jina Ṛṣabha, and Yakṣī Aṁbikā; the west face shows Mahāvidyā Rohiṇī with an unidentified goddess on its either side.

---

[42] Framed panel.

[43] At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāṁsanā* instead.

The *kapilī* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *jaṅghā* stands Īśa on the east and Varuṇa on the west. Above its *varaṇḍikā* is placed a large *karma* or *prāsādaputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior : the *tri aṅga garbhagṛha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda* (*antarāla*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *śālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *śālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners. The vase-and-foliage members, *nāgapāśa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhadras* in *pārśvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner. The ceiling above the *śālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gajatālus*. Inside the *bhadra* balconies are framed images of the Jinas installed during later Cāhamāna Period. In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūḍhamaṇḍapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dikpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Māru style.

The complex *śūrasenaka* (bisected *caitya* arch) surmounting each niche in the Gūḍhamaṇḍapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dikpāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohiṇī, Vairoṭyā, Mahāmānasī, and Nirvāṇī. The large panel above the architrave in each *bhadra* shelters an image of Jina Pārśvanātha with attendants. A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gūḍhamaṇḍapa. The broad *triśākhā* doorframe of the Gūḍhamaṇḍapa has the *bāhyaśākhā* (outer facia) decorated with lotus leaves; the central one, the *khalvaśākhā*, is decorated with jewelled buckles. The inner facia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gaṅgā and Yamunā above the brackets. In a *rathikā* above the door is enshrined the image of Jina Pārśvanātha. A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the Mukhamaṇḍapa reveal the vase-and-foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyādhara* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gūḍhamaṇḍapa. They are six in number, four in one row *plus* two of the Mukhacatuṣkī in front. The pair of pillars that confronts the door of the Gūdhamaṇḍapa, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumāra śīrṣa* (atlantan bracket), shows Yakṣa Sarvānubhūti; the other one, on the correspoding position, carries what could be a form of Pārśva Yakṣa.

The space between the four pillars of the Mukhamaṇḍapa and the wall of the Gūḍhamaṇḍapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples.

(4) *Toraṇa*

The Toraṇa (Fig. 4) in front of the Mukhamaṇḍapa is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018. Each one of its two pillars stand on a *mahāpīṭha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows, after the *bhiṭṭa*, a *chajjikā* (rooflet), *jāḍyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chajjikā*, followed by a *grāsapaṭṭikā* (band of *kīrttimukhas*), *gajapīṭha* (elephant course), and *narapīṭha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhikā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *jaṅghā* above, stands a figure of Jīvantasvāmī Mahāvīra in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapaṭṭikā* followed by *bharaṇī* (abacus) and *taraṅga śīrṣa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kūṭacchādya* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghaṇṭā* is placed at each of its two extremities; while, in the centre, a large *tilaka* showing addorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Toraṇa. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*; similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *illikā-valaṇa* we commonly notice in Gujarat examples.

(5–8) *Devakulikās*

The two pairs of Devakulikās, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike; the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri aṅga* Latina—ekāṇḍaka—shrine with a *mukhacatuṣkī*) and size, the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern Devakulikā (No. 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharaśilā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhiṭṭa* decorated with half diamonds followed by *jāḍyakumbha* carved with simple lotus leaves; at each of the three *bhadras* is found an *udgama* motif soldered with *jāḍyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karṇikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapaṭṭikā*, *chajjikā*, *gajapīṭha*, and *narapīṭha*.

The northern Devakulikā of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiratha*, the *kumbha* of the *vedībandha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakhā Pārśvanātha—at Pali. The *kumbha* at each *bhadra* shows a figure of a Vidyādevī; Rohiṇī, Acchuptā, and Vairoṭyā can be identified. *Kumbha* on one of the *karṇas* shows figure of Ambikā. *Kumbha* on the southern *kapilā* shows Brahmaśānti Yakṣa. The corresponding northern one shows Yakṣī Cakreśvarī.

The *jaṅghā* displays Dikpālas on the *karṇas* and *apsarases* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses). The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling. The *salilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanuṣa*. The *jaṅghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of Jīvantasvāmī. The three principal niches in the *bhadras* harbour seated Jaina images with *parikaras*; that on the south (Fig. 5) is of Pārśvanātha; the one on the east may be identified as Māhāvīra.

Above the *jaṅghā* of the wall comes the *bharaṇī* (capital) followed by bistriated *varaṇḍikā* and the *kūṭacchādya*. The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*.

The *mukhacatuṣkī* of the Devakulikā shows vase-and-foliage pillars and a Nābhicchanda ceiling. The *triśākhā* doorframe shows *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bakulikā* followed by *bāhyaśākhā* carved with lotus leaves. The *rūpastambha* shows figures of Vidyādevīs; among them Vajraśṛṅkhalā, Vajrāṅkuśī, Apraticakrā, Acchuptā and Kālī may be identified.

The *uttaraṅga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities: in between the latter, once again, the images of Vidyādevīs such as Naradattā, Kālī, Gaurī, and Gândhārī may be discerned. Above the *mukhacatuṣkī* is found *saṁvaraṇā* (bellroof) now partly restored.

The second Devakulikā (No. 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one. Its *pīṭha* is similar to the last one except that the *jāḍyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at Someśvara temple at Kiradu. The *narapīṭha* here includes *Jina-kalyāṇakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of Neminātha.

The *kumbha* of the *vedībandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapaṭṭikā* with *maṇibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of Vidyādevīs. At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *aśoka* leaves. The Vidyādevīs include Naradattā, Gaurī, Rohiṇī, Mahāmānasī, Vajrāṅkuṣī, Vijraśṛṅkhalā, and Gāndhārī : Heramba is spotted at one place in lieu of Vidyādevī.

The *bhadra* niches of the *jaṅghā* are vacant. The *karṇas* as usual reveal Dikpāla figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures. The *pīṭha* mouldings of the *mukhacatuṣkī* of this temple show some variation. Above the *chajjikā* comes *ghaṇṭamālā*, *rājasenaka*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage.

The *pañcaśākhā* doorframe comprises *patraśākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpāśākhā*, *rūpastambha*, again *rūpaśākhā*, and lastly the *bāhyaśākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance : Rohiṇī, Prajñapti, Vajraśṛṅkhalā, Mānasī : and, Acchuptā, Vairoṭyā, and Yakṣī Nirvāṇī etc.

The *uttaraṅga* harbours Pārśvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side; among them Cakreśvarī, Rohiṇī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

Saṁvaraṇā with three *rathikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No. 2) of the western pair (Fig. 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No. 1 in the eastern pair. The *jāḍyakumbha* of its *pīṭha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadra* points; and, in *mukhacatuṣkī* section, *chajjikā* is followed by *grāsapaṭṭikā*.

The Vidyādevīs, Yakṣīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedībandha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairoṭyā, Cakreśvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajraśṛṅkhalā aad others.

The *jaṅghā* shows the usual Dikpālas and *apsarases*. Jīvantasvāmī too is found on the *kapilī* parts. The *bharaṇī* above the *jaṅghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuṣkī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda vitāna. The *pañcaśākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patraśākhā;* the latter is followed by a *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, a *rūpaśākhā* yet again, and *bāhyaśākhā* with a beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñapti, Vajraśṛṅkhalā, Vajrāṅkuśī, Cakreśvarī, Nirvāṇī, Acchuptā, Vairoṭyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaraṅga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohiṇī, Acchuptā and others.

The *Śikhara* above the shrine proper is of the Latina class similar in details to that of No. 1. The *rathikās* of the *saṁvaraṇā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No. 4) has a *pīṭha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedībandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc. on the faces. These include Mahāmānasī, Mānasī, Acchuptā, Vairoṭyā, Mahākālī, Manavī, Cakreśvarī, Vajraśṛṅkhalā, Prajñapti (?), Rohiṇī, and Brahmaśānti Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakreśvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharaṇī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuṣkī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaraṅga*. On the former they are in order, Rohiṇī, Vajraśṛṅkhalā, Vajrāṅkuśā, Vairoṭyā, Acchuptā, Mānasī, and others; on the latter are seen Cakreśvarī, Rohiṇī, Mahāmānasī and so forth.

The *saṁvaraṇā* above the *mukhacatuṣkī* is the most perfect example of the kind. In its *rathikās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times; each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No. 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Toraṇa is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Toraṇa, is semi-open with some fragments of the original *mattavāraṇa* (seat-back) with a *gajamuṇḍa* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows; except those of the central octagon which support a large *karoṭaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No. 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karṇadardarikā* (*cyma reversa* with *arris*), *rūpakaṇṭha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakesara* (stamenal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No. 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig. 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharaśilā*, the *pīṭha* is supported on a *bhiṭṭa* showing half diamond and *ṭhakārikā* decorations; it is followed by a *chajjikā*, *jāḍyakumbha*, *karṇikā*, and *vasantapaṭṭikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedībandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *jaṅghā* include Dikpālas, *apsarases* such as Śucismitā and Putravallabhā, Jina images in the three principal niches where Pārśvanātha may be identified in the back one, and lastly, the standing image of Sarasvatī in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāṁsanā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *salilāntaras*. A part of the *jaṅghā* on the east is badly damaged; at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

(12) *Ubhayamukhī catuṣkī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the Valānaka, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvīra have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakeśa gaccha paṭṭāvali postulating fifth century B. C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his Nābhinandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpati.*[44] But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a raw of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka."[45] The Devakulikās are doubtless late; but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time; they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes : "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."[46] A closer examination of the *śikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *śikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century superstructure. This is proven by the *jāla* type, the *aṇḍaka* types (which include *karmaśṛṅgas*), *gavākṣas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

---

[44] SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tīrtha Sarva-Saṁgraha', Vol. I, pt. 2, (Gujarati; 1953), p. 173.

[45] BHANDARKAR, D. R., 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108.

[46] *Ibid.*

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes: "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch; this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries."[47]

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied: the Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century; there are thus *no* changes throughout the style of the building;[48] the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is *not* "possible to follow the course of the style over period of several centuries".

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuṣkī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamaṇḍapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time; that is when Vatsarāja Pratīhāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No. 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pīṭha*, the *jaṅghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumaṇḍala *via*, perhaps, Pali to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Toraṇa was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No. 1 and, soon after, No. 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Toraṇa and that on the latter Devakulikās, particularly No. 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No. 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No. 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulīs (Nos. 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

---

[47] BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140.

[48] SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamaṇḍapa* (*chacaukī*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making; at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The *raṅgamaṇḍapa* (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.[49]

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmāṇa of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmāṇa gaccha and for the old sanctuary of Mahāvīra.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedībandha*. The *raṅga-maṇḍapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs. 8 & 9). The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalakṣmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.[50] This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame mith its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvīra (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U. P. SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.[51]

The importance of the Mahāvīra temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed *contemporaneously with the Main*

---

[49] Literary sources speak of a *Cauvisa jiṇālaya* founded sometime in the ninth century at Deṇḍuānaka in Marumaṇḍala.

[50] 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp. 71–72.

[51] Cf. DHAKY (1965), Fig. 2.

Temple. This agrees with the literary tradition of Yaśobhadrasūri having founded Cauvīsa Jiṇālaya at Deṇḍuānaka (Dinduana) in Marumaṇḍala at about the same time.

III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

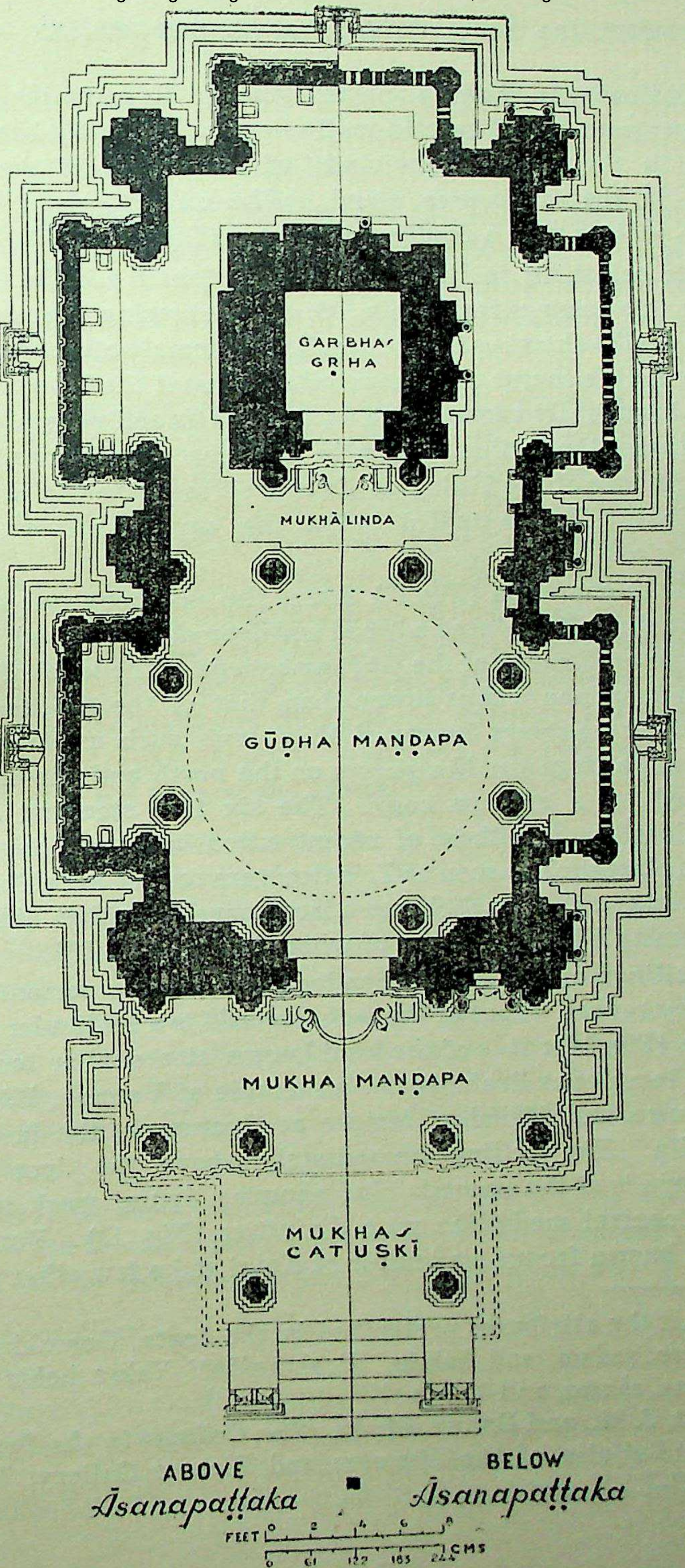
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan. To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvīra famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tīrthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times.

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamaṇḍapa articulated with Mukhamaṇḍapa followed by a Raṅgamaṇḍapa surrounded by twenty-four Devakulikās. The whole complex is perched on a low Jagatī which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end.

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvi aṅga* on plan where *karṇa* and the *bhadra* proliferate. Each balconied *bhadra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamaṇḍapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels. The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamaṇḍapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapilī* (Fig. 2). The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamaṇḍapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman.

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pītha* as well as *vedībandha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Lakṣmaṇa temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansarī No. 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmāṇasvāmī temple at Varman. The consecutive mouldings above the double course of *bhiṭṭa* are *jāḍyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *paṭṭikā*, all boldly shaped but undecorated. The *vedībandha* above is equally plain. The basement harbours a niche below the centre of each balconied window. Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamaṇḍapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number. They enshrine Jaina gods and goddesses. Perambulating from east to west, they are in order Padmāvatī, Cakreśvarī, Brahmaśānti Yakṣa, Nirvāṇī, and Gomukha Yakṣa.[51]

The *jaṅghā* of the wall shows Dikpāla figures, very boldly carved, on the *karṇas*. They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetreśvara Temple near Than. The ninth and the tenth


GARBHAGṚHA
MUKHĀLINDA
GŪḌHA MAṆḌAPA
MUKHA MAṆḌAPA
MUKHACATUṢKĪ
ABOVE Āsanapaṭṭaka
BELOW Āsanapaṭṭaka
FEET 0 2 4 6 8
CMS 0 61 122 183 244

Plan of Mahāvīra temple, Ghanerav

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamaṇḍapa that stand in the immediate vicinity of the *karṇas* of the Gūḍhamaṇḍapa. In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamuṇḍa* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure. (Figs. 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings : this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapaṭṭaka* and next the *kakṣāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamaṇḍapa is not original. The *varaṇḍikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamaṇḍapa (Fig. 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedībandha* of the Gūḍhamaṇḍapa. The level of the floor of the Mukhamaṇḍapa is thus lower than that of the Gūḍhamaṇḍapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairoṭyā and *gandharvas* and a large *kumbha-puruṣa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetreśvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuṣkī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkuśā.[52]

The ceilings of the Mukhamaṇḍapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuṣkī* is a lenticular Nābhicchanda type (Fig. 14) : it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmāṇasvāmī temple at Varman, Kāmeśvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamaṇḍapa is of the *samatala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig. 13). Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places.[53]

---

[52] As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalaśa*. Brahmaśānti Yakṣa holds *varadākṣa*, *padma*, *chatra*, and *kalaśa*.

[53] Nanavati, J. M., and Dhaky, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig. 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālus* in linkages (Fig. 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera.[54]

On either side of the doorway of the Gūḍhamaṇḍapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagārakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gaṅgā and Yamunā above the base.

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyaśākhā* with lotus leaves, and *ratnaśākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels; on the left are Rohiṇī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajraśṛṅkhalā, Vajrāṅkuśā, a divinity showing *abhaya*, *pāśa*, *aṅkuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yakṣī Nirvāṇī or Mahālakṣmī (since the lotuses in the hand show elephant); on the right are Mahālakṣmī, Mānasī, Acchuptā, Vairoṭyā Vajrāṅkuśā and Yakṣī Ambikā. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūdhamaṇḍapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a Sabhāmārga vitāna (Fig. 16). It starts with a *karṇadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapaṭṭikā*, *rūpakaṇṭha*, *kolas* ending in *gagāraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakesara* in the centre. In the *rūpakaṇṭha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat.[55] The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvi aṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamaṇḍapa. The Vidyādevīs and Yakṣīs on the

---

[54] *Ibid.*, Fig. 32.

[55] In Gujarat, in most cases, the Vidyādhara is found; in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Raṅgamaṇḍapa of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpastambhas are: Rohiṇī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvāṇī, Vajrāṅkuśā, Cakreśvarī, Mahāmānasī, Mānasī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc. as her attributes, Vairoṭyā, and Yakṣī on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Raṅgamaṇḍapa of the temple is featureless. The Devakulikās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *jaṅghā* decorated with Vidyādevīs, Dīkpālas and *vyālas.*

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.[56] In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.[57] The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion.

The Mahāvīra temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāṭa school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmaśānti Yakṣa[58] is equally significant.

IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains, but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmins as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Ānadakaraṇa temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity; the Navalakhā Pārśvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūdhamaṇḍapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style; and finally the Someśvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

---

[56] 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59.

[57] AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiatiques', Tome X, 1964, Fascicule 1; also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

[58] For detailed information on Brahmaśānti Yakṣa, consult SHAH, U. P., *Brahmaśānti and Kapardi Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

The Navalakhā Pārśvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvīra since referred to as Vīranātha mahā-caitya and Mahāvīra caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.[58a]

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhamaṇḍapa, Raṅga-maṇḍapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Raṅga-maṇḍapa. They, together with the latter structure and the *śikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārśvanātha; our interest is, albeit, centred around the older portions only.

The Mūlaprāsāda is *tri aṅga* on plan with *karṇa*, *pratiratha*, and *bhadra* in the proportion of 1: 0.75: 2 respectively. The original diameter, inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetreśvara temple at Than. The *vedībandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra*. The *kumbha* reveals interesting decorations; powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karṇa* faces,[59] *haṁsa yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,[60] and *śūrasenaka* at the *bhadras*.[61] The *kapotapāli* is ornamented with

---

[58a] BHANDARKAR (1908), p. 45.

[59] As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvīra temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

[60] Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

[61] This is a Mahā-Māru feature.

ardharatna alternated with *ṭhakārikā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier.

On the *jaṅghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant. Each *pratiratha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhadra* niche, shows a standing figure of a Kāyotsarga Jina with *mālādharas* hovering above; whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case. The Dikpālas, as usual, take their position on the *karṇas*. The *salilāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja*– and *siṁha*– are clearly discernible. Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa*. The bistriated *varaṇḍikā* above the *jaṅghā* is simply treated. The *rathikā* above each *bhadra* harbours a Jina image.

The Gūḍhamaṇḍapa has a featureless exterior. The large, fluted vase-and-foliage pillars of the octagon are doubtless original, though, the great ceiling they support is a substitution of a later date. The *kola* courses in the four *vikarṇa* (corner) *vitānas* are, however, original.

The *patraśākhā* of the *saptaśākha* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay. Next follow in sequence the *vyālaśākhā*, *gandharvaśākhā*, *rūpastambha* with Jina mātṛkā figures in panels, *gandharvaśākhā* yet again, followed by *vyālaśākhā*, the *bāhyaśākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharaśākhā*. The entire Gūḍhamaṇḍapa inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints. The Mūlaprāsāda, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints. The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities.

Commenting on this temple, Bhandarkar wrote : "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice. It is doubtless an old building that has undergone repairs. The most ancient part of the temple is the *guḍha-maṇḍapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century. They are, however, vulgarly bedaubed with different paints....and are thus deprived of their original beauty."[62] As observed in the foregoing, only the interior of the Gūḍhamaṇḍapa (save its central ceiling) is original. Although Bhandarkar is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original. At the same time Bhandarkar's utter non-reference to the Mūlaprāsāda is difficult to explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice.

---

[62] Bhandarkar (1908), p. 45.

In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c. 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākheśvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nīlakaṇṭheśvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity.

The fluted vase-and-foliage class of pillars in the Gūḍhamaṇḍapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmeśvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūḍhamaṇḍapa.

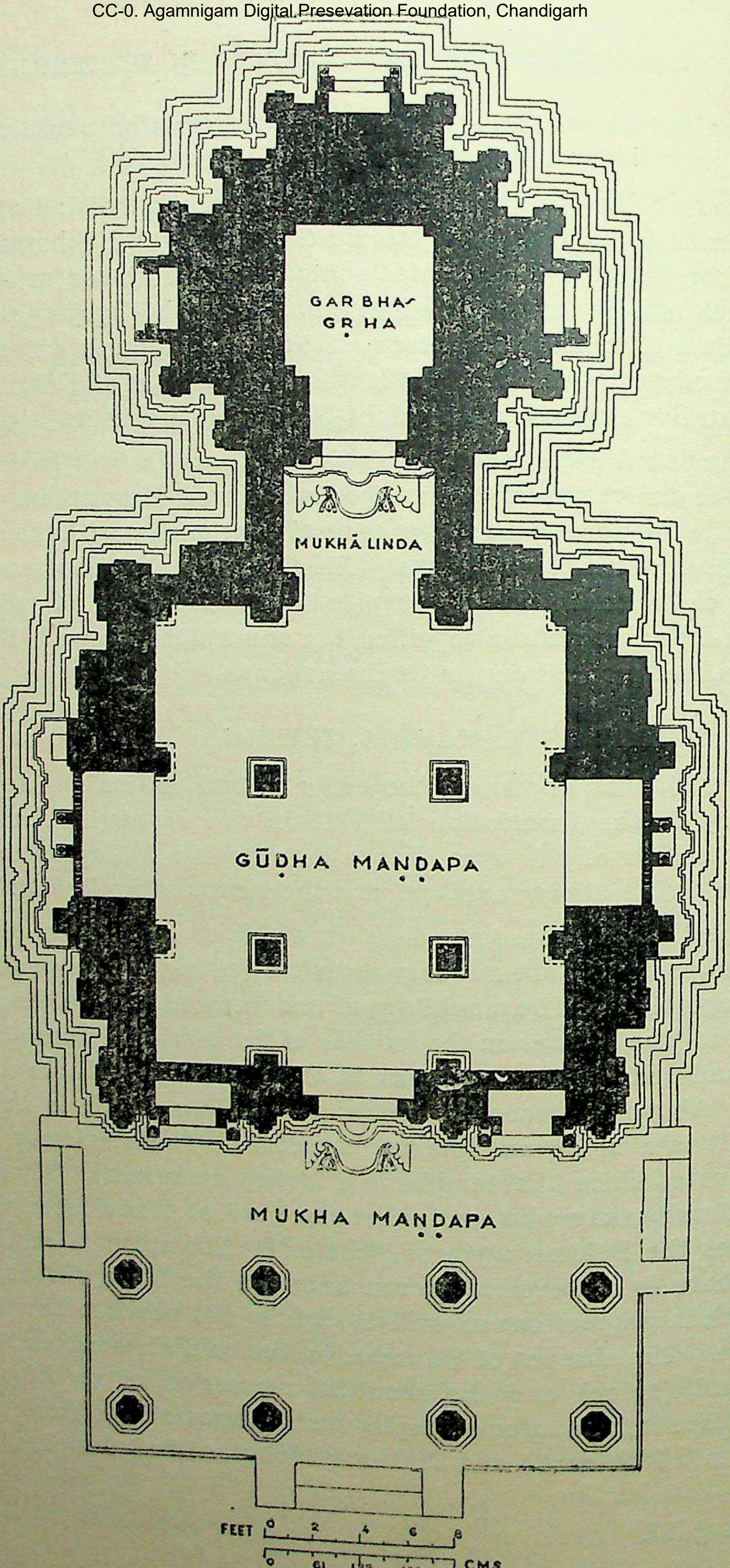
V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipāṭī according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūḍhamaṇḍapa, Trika, Raṅgamaṇḍapa, and the surrounding Devakulikās.

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is *tri aṅga* on plan where *karṇa* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *karṇa-pīṭha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedībandha* are also powerfully rendered. The *maṇḍovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *śikhara* which is in Bhūmija mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally oft-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire....is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara*."[63] The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūṭacchādya*, the bold *śūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūṭastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple : mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthajī temple : late 15th

---

[63] *Ibid.*, p. 53.


GARBHAGṚHA
MUKHĀLINDA
GŪḌHA MANḌAPA
MUKHA MANḌAPA
FEET
0
2
4
6
8
0
61
122
183
244
CMS

Plan of Mahāvīra temple, Sewadi

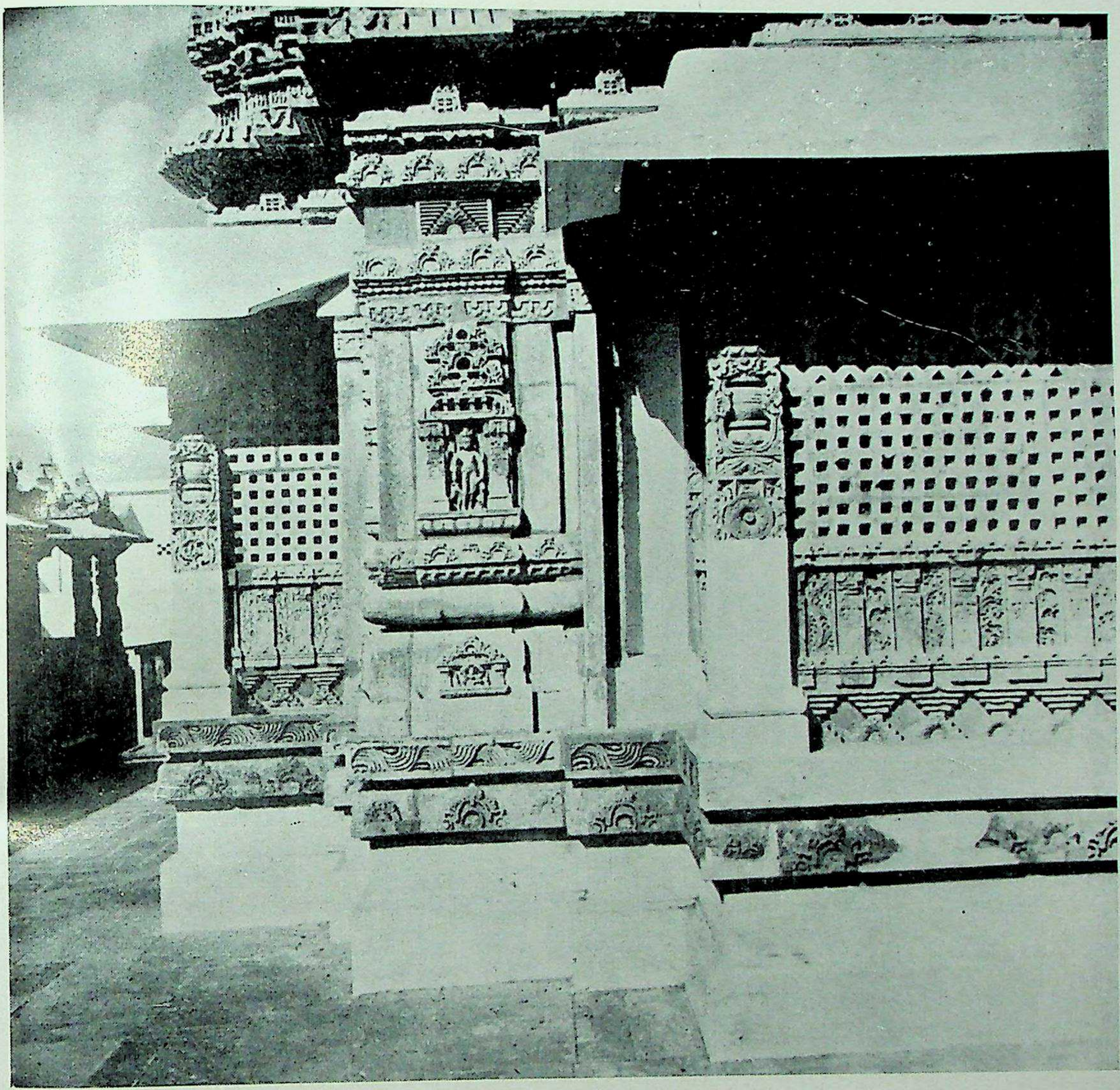
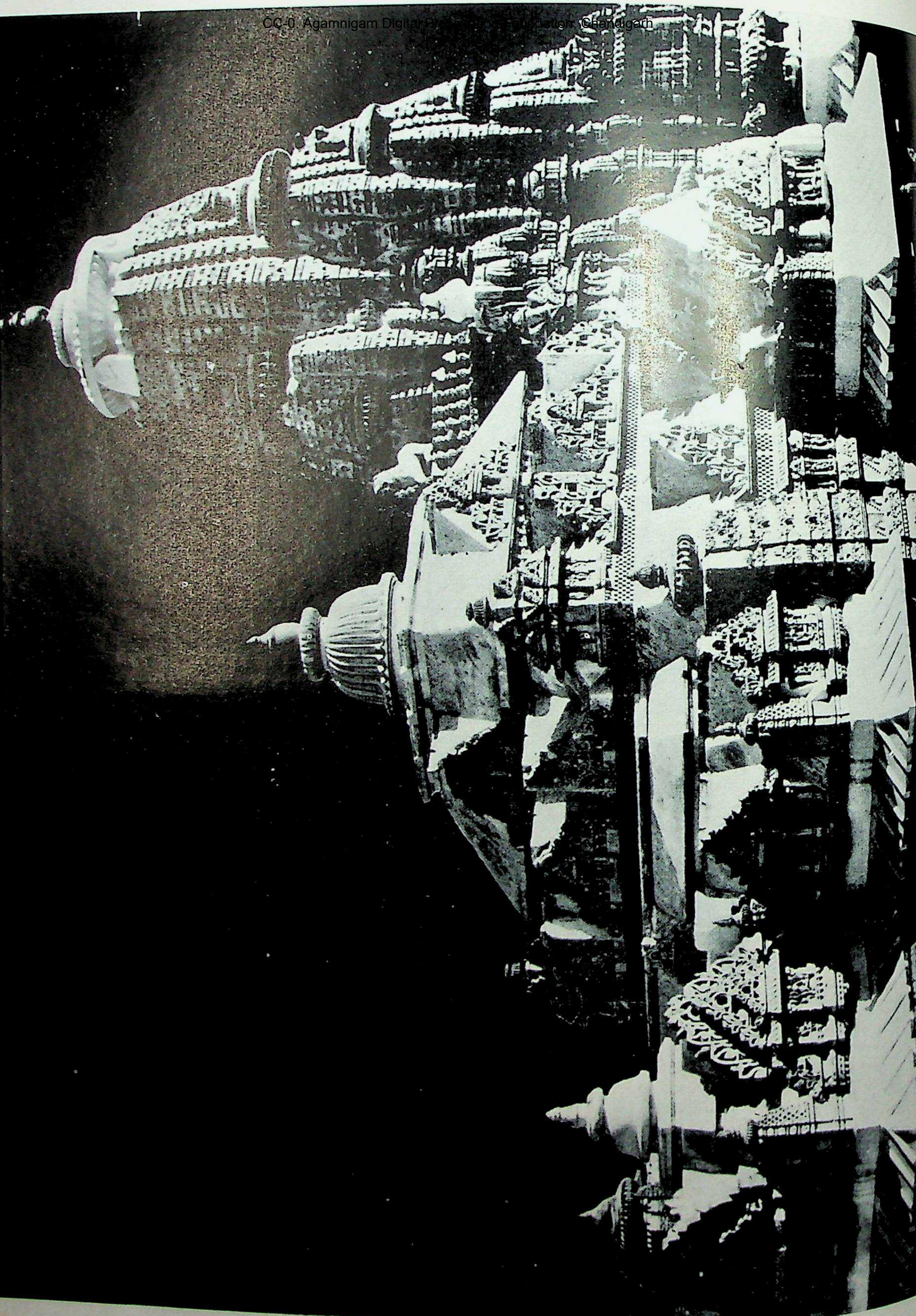


Fig. 1
Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



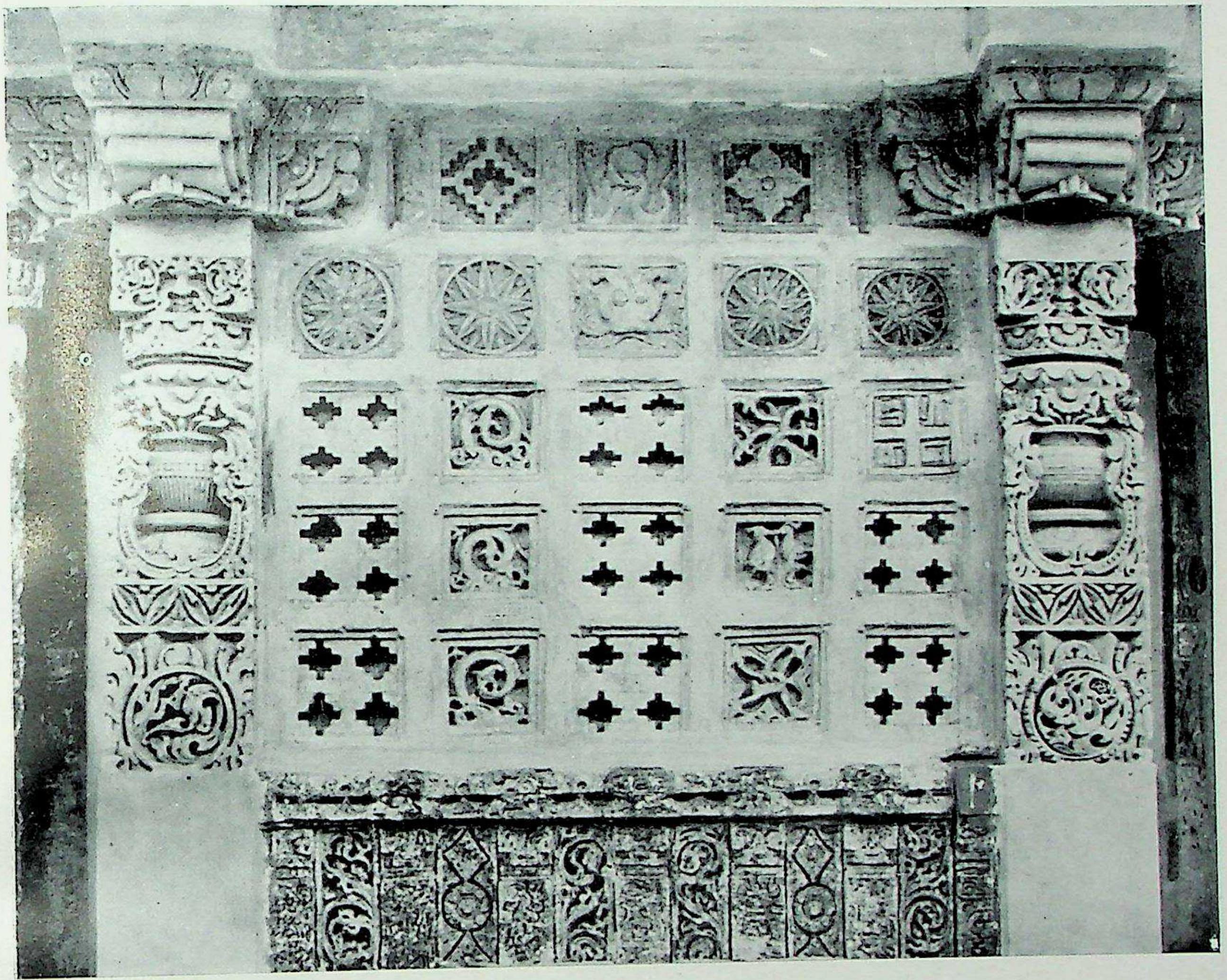


Fig. 3
The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia

Fig. 2
←The Śikhara and the Phāṁsanā, Mahāvīra temple Osia

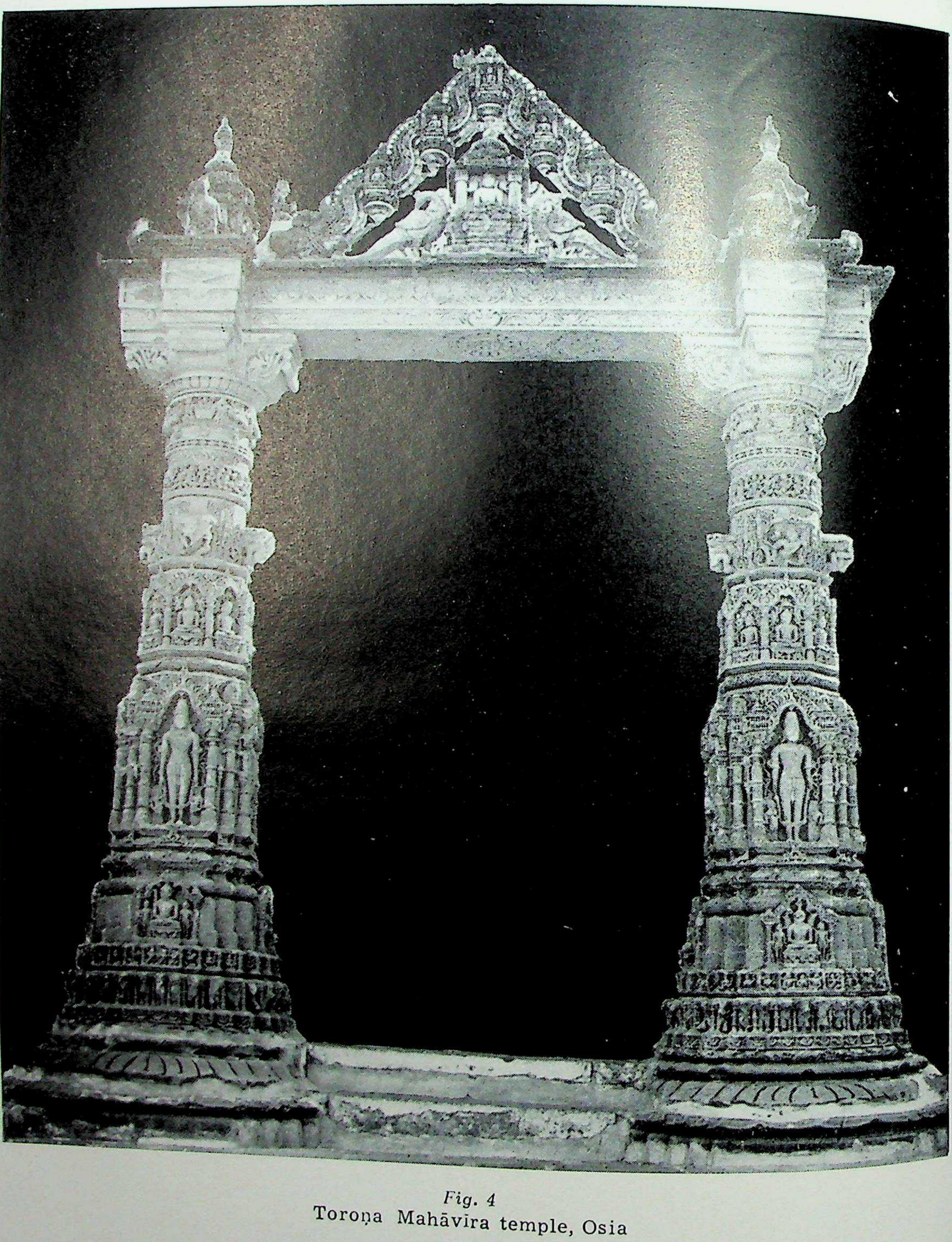


Fig. 4
Toroṇa Mahāvīra temple, Osia

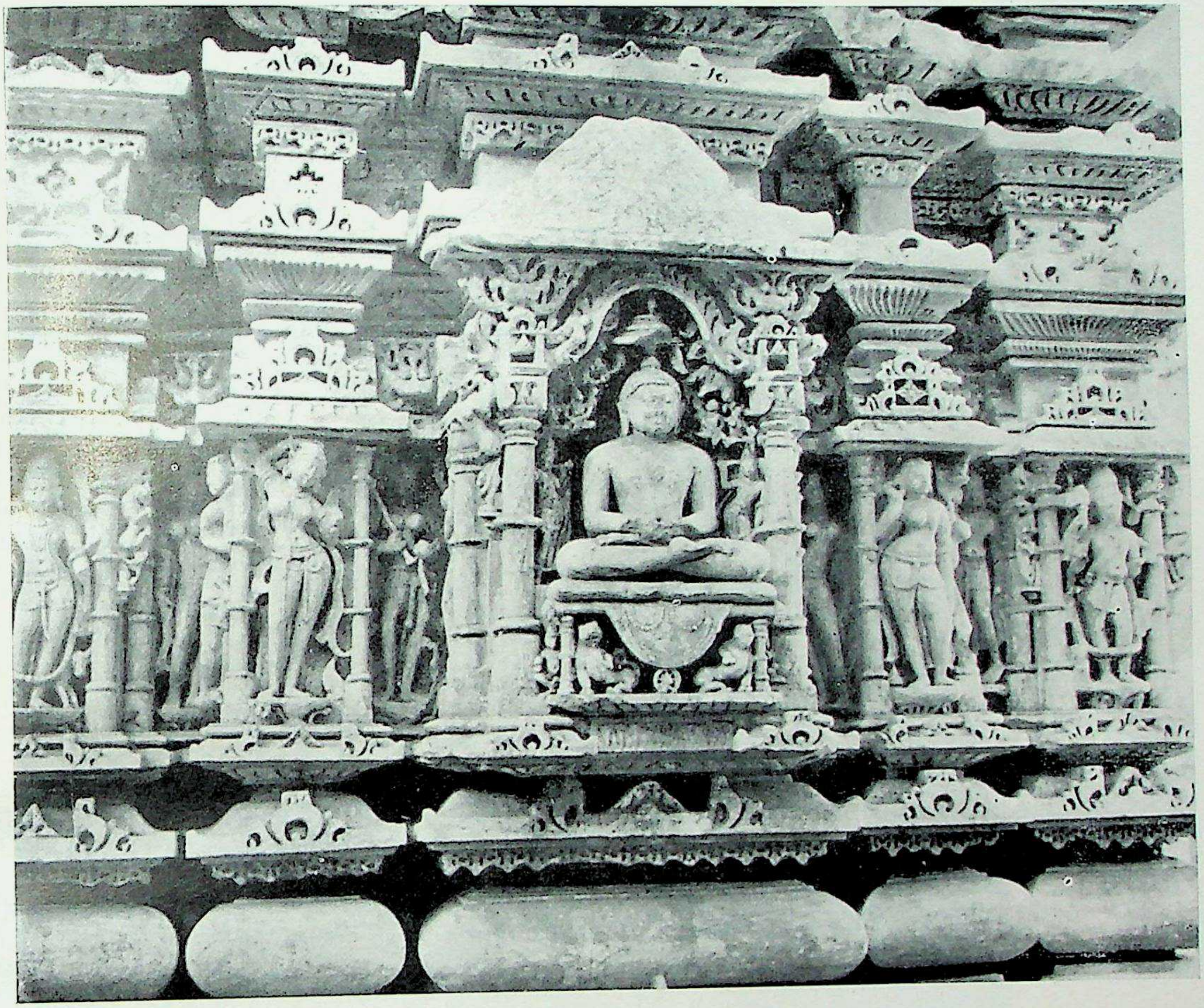


Fig. 5
South façade, Devakulikā No. 1, Mahāvīra temple, Osia

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

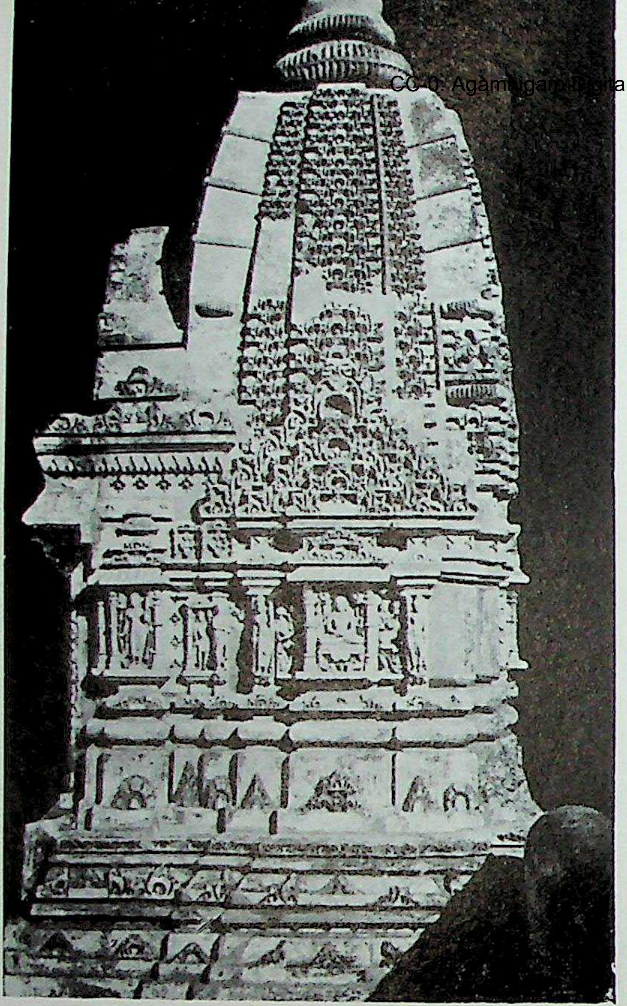
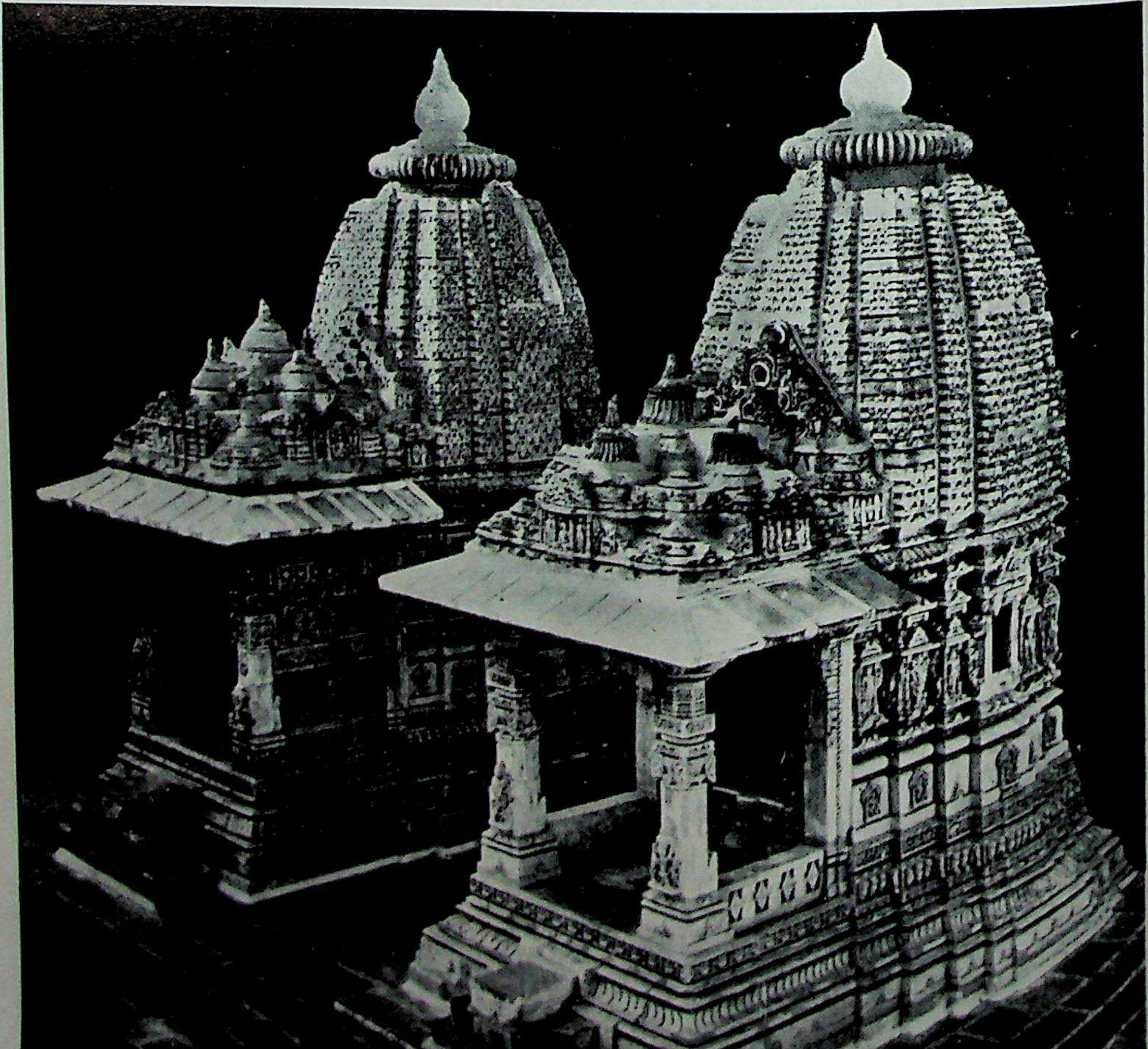


Fig. 6
Devakulikā No. 5
Mahāvīra temple, Osia

Fig. 7
Devakulikā Nos. 2 and 4
Mahāvīra temple, Osia



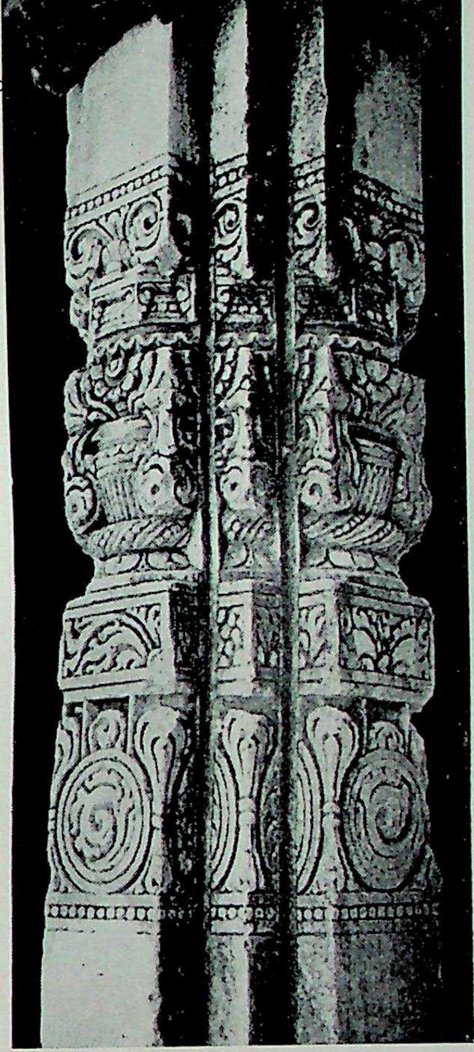
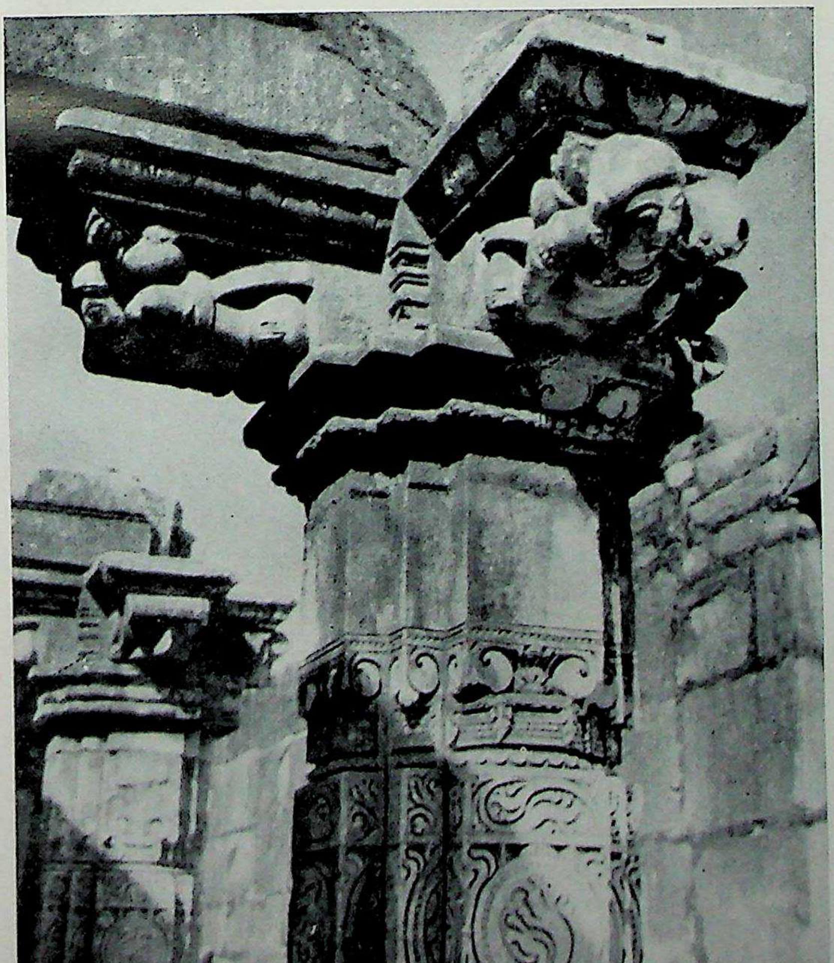


Fig. 8
A pillar, bhramantikā,
Mahāvīra temple, Varman

Fig. 9
Pilasters, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman



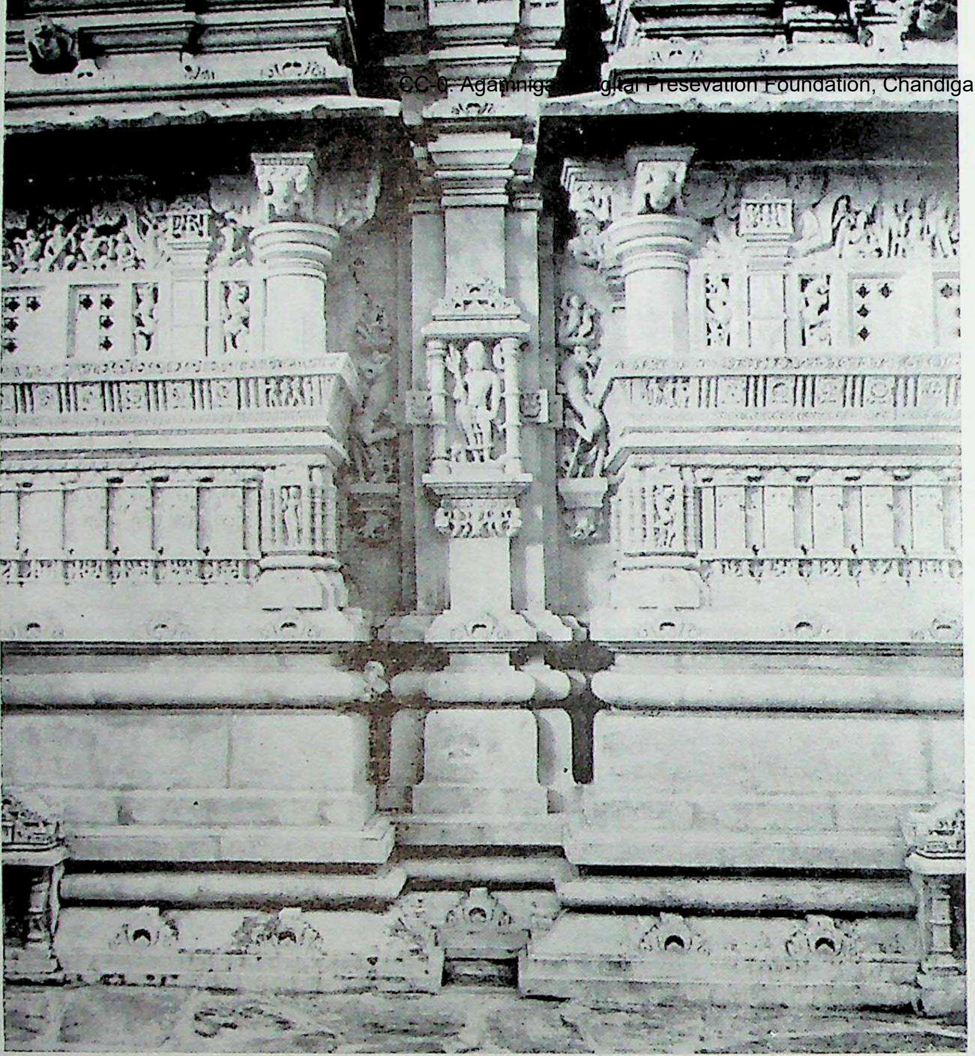
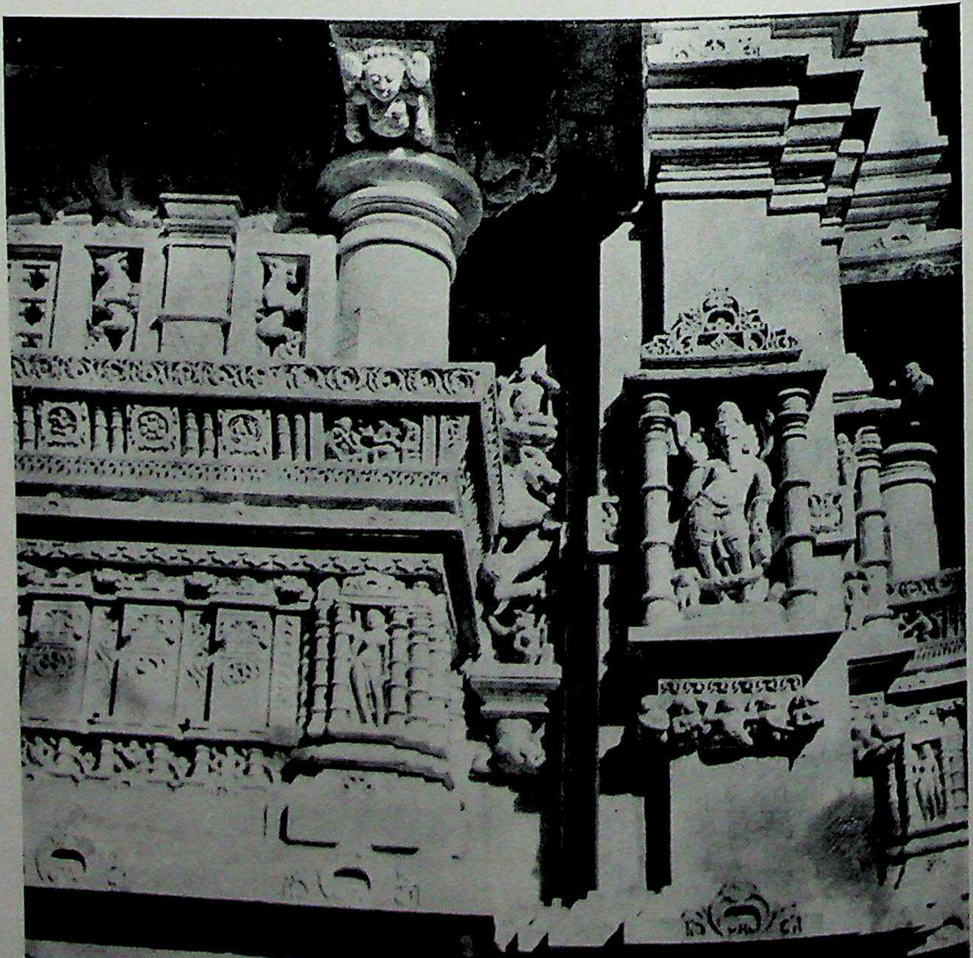


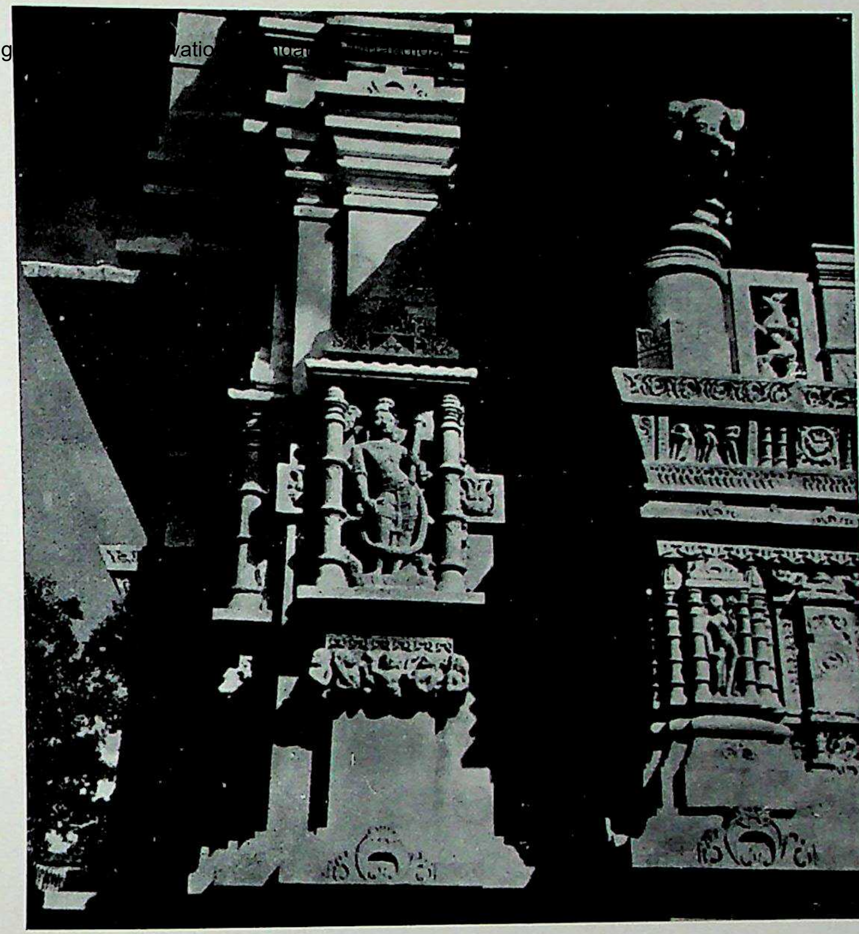
Fig. 10
East face,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

Fig. 11
South face,
Mahāvira temple,
Ghanerav



CC-0. Agamnig vatio

Fig. 11A
South side, Mūlaprāsāda,
Mahāvīra temple,
Ghanerav



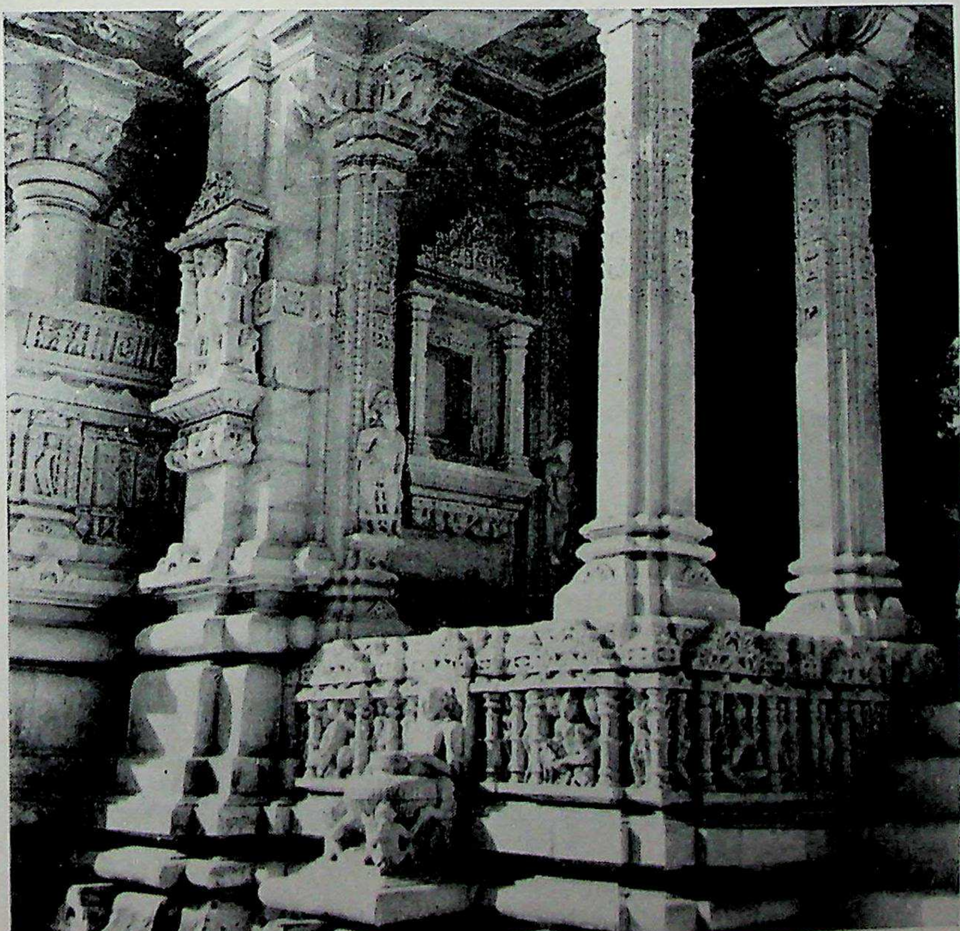


Fig. 12
Mukhamaṇḍapa,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

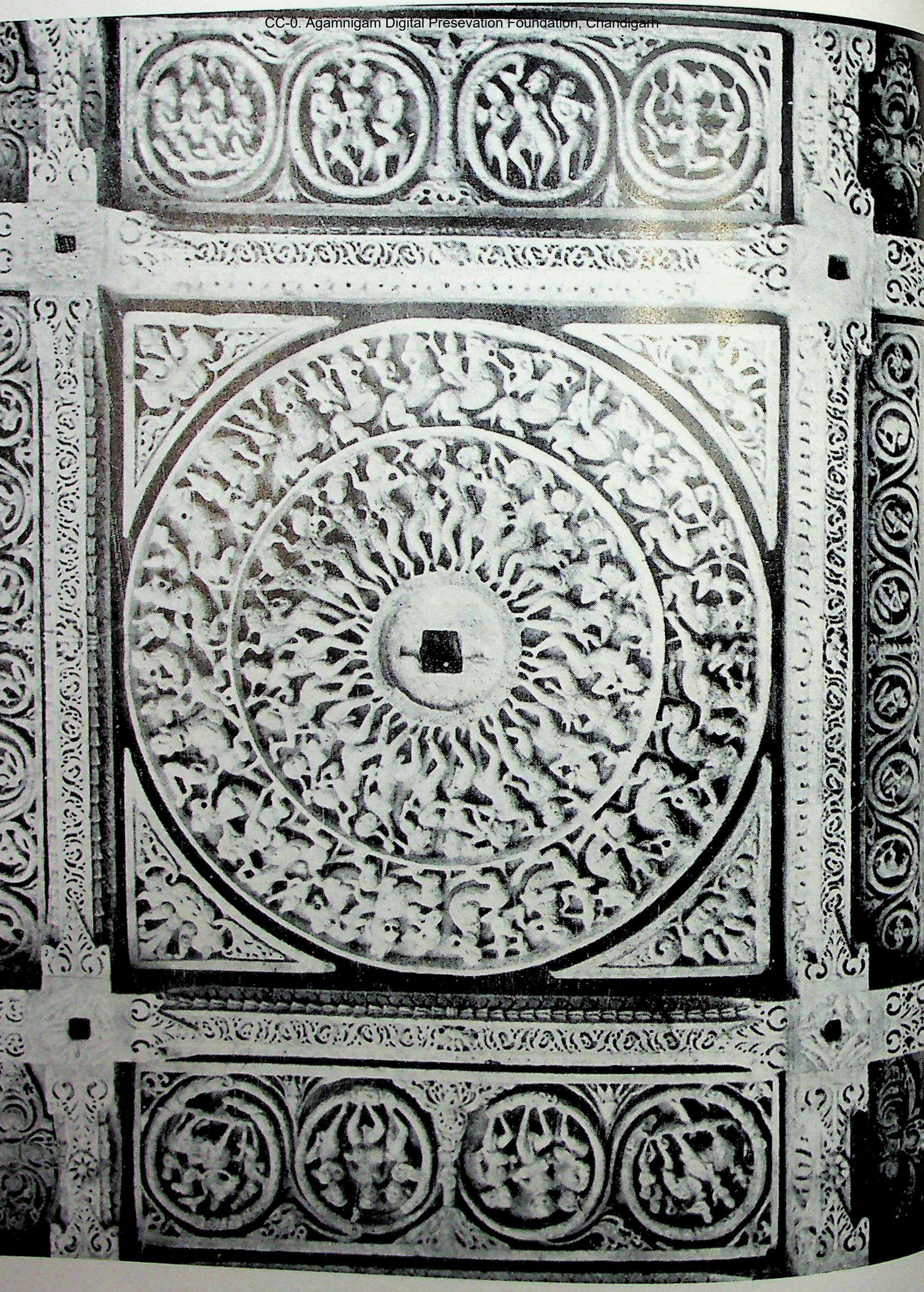


Fig. 13

Samatala Vitāna, Mukhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav

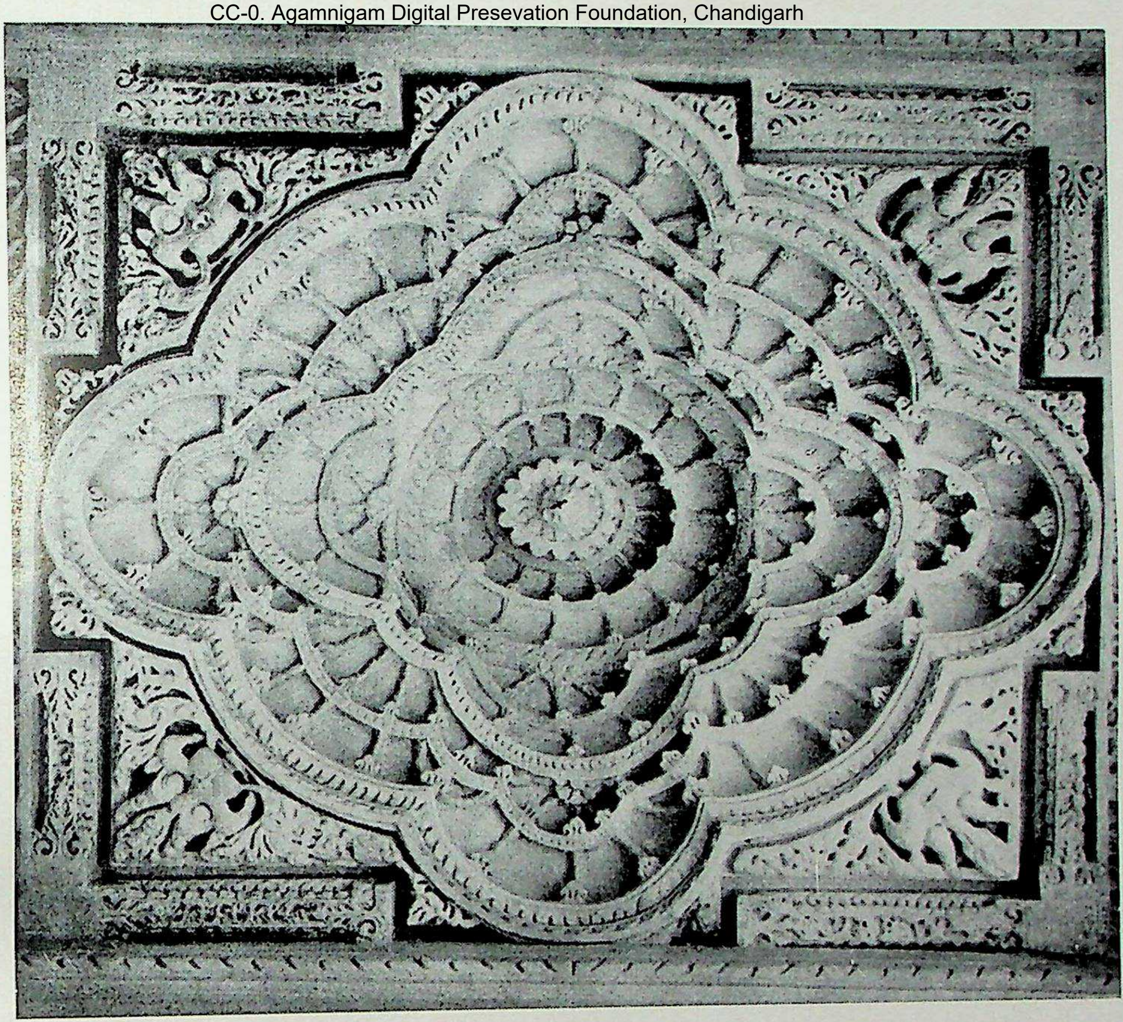


Fig. 14
A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvīra temple, Ghanerav

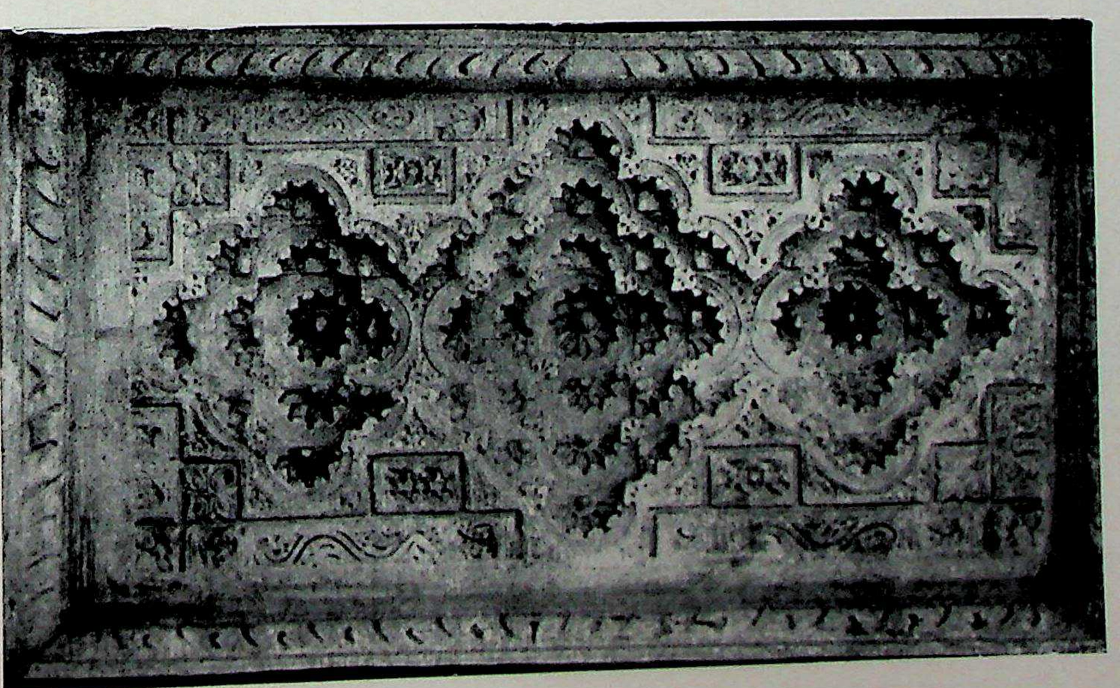


Fig. 15
A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav

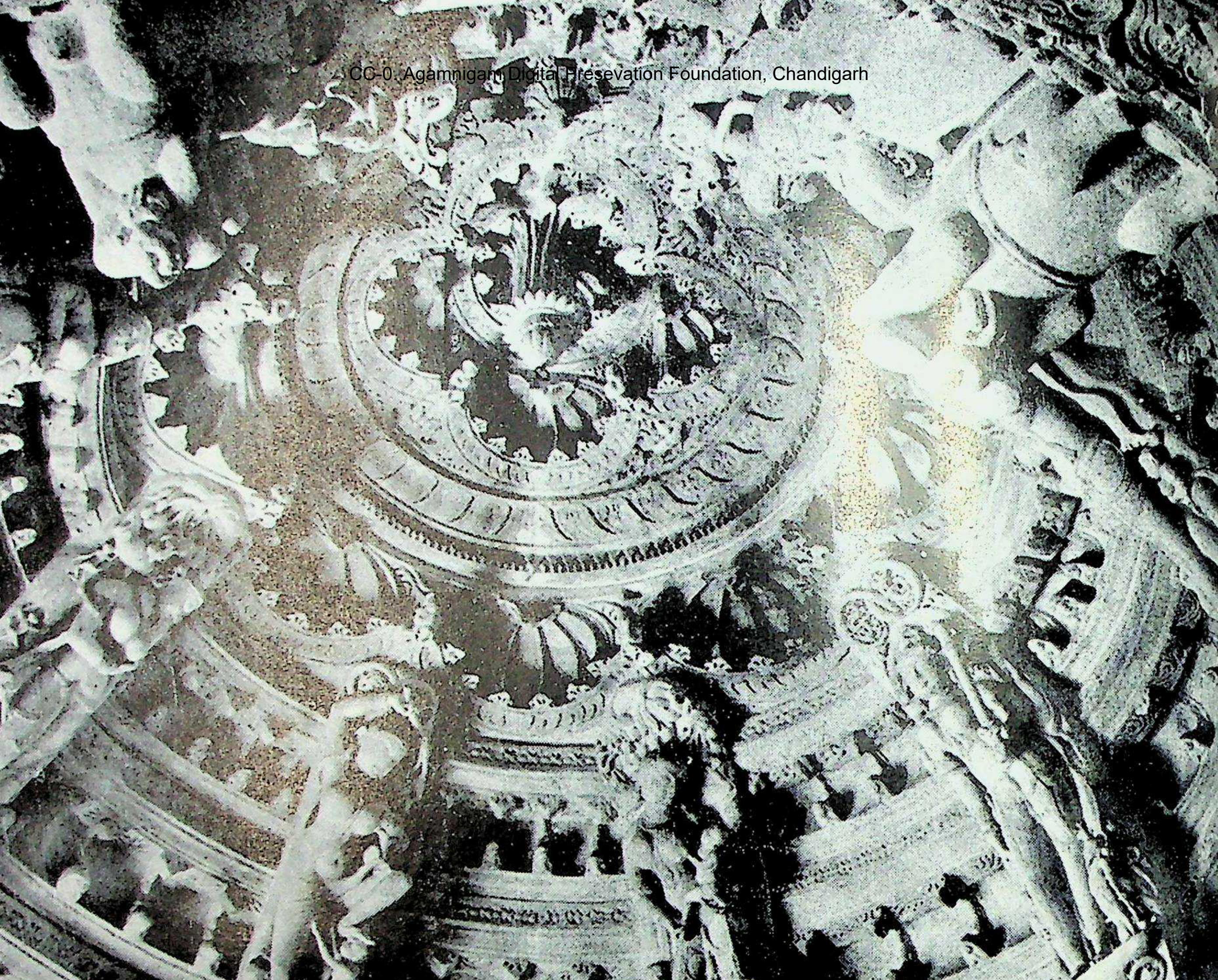


Fig. 16
A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvira temple, Ghanerav

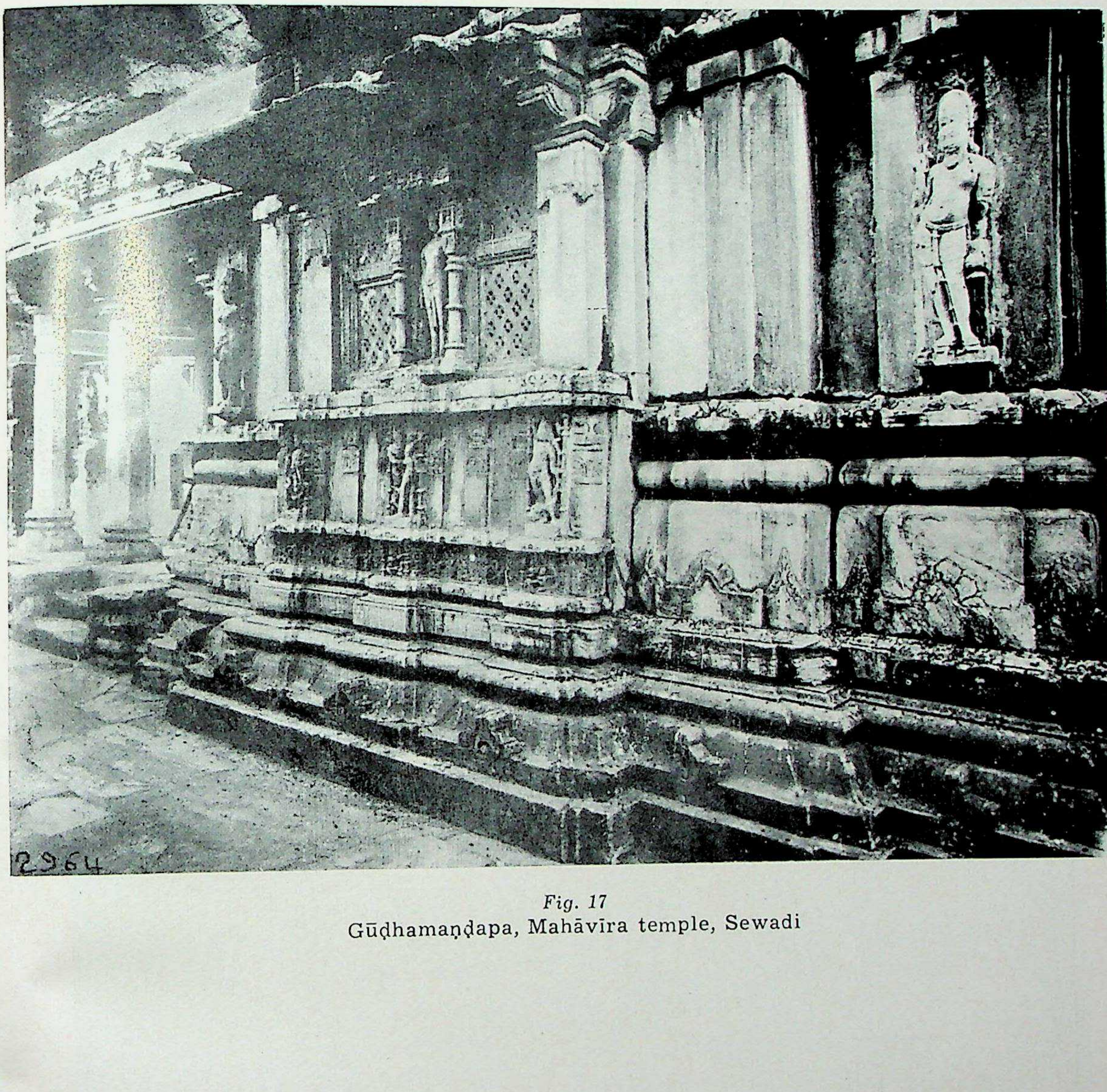


Fig. 17
Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Sewadi

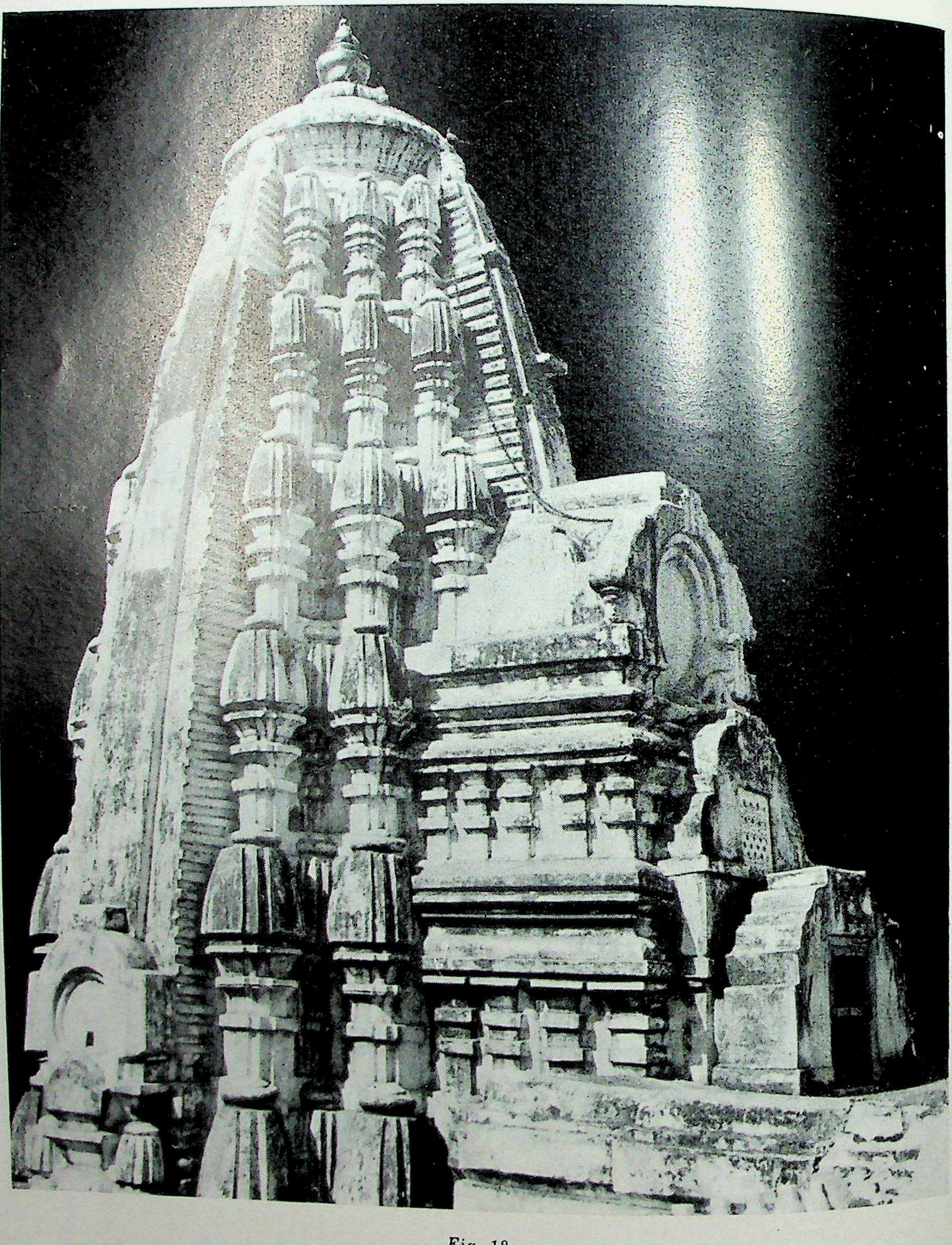


Fig. 18
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadi

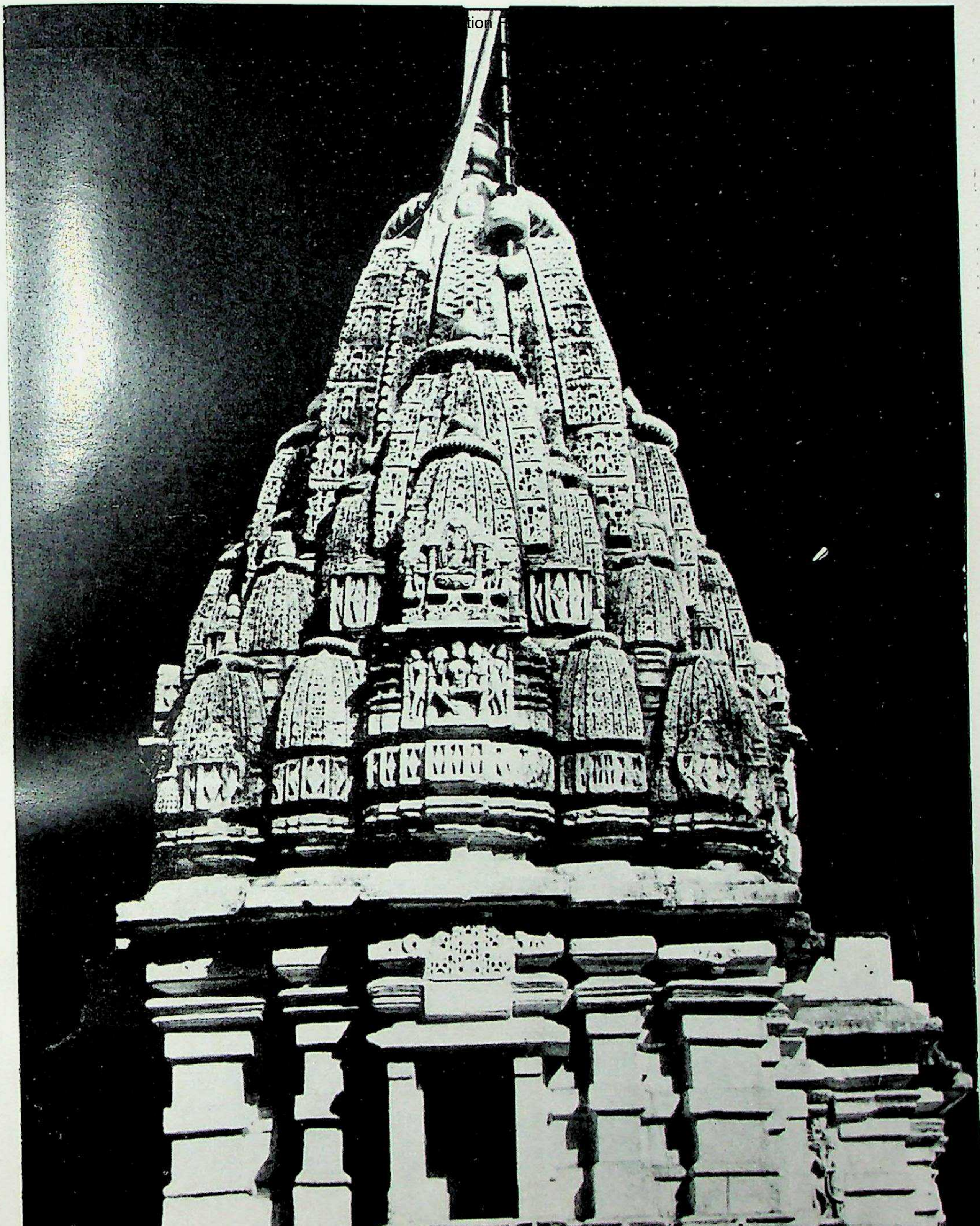


Fig. 19
Back view, Neminātha temple, Nadol

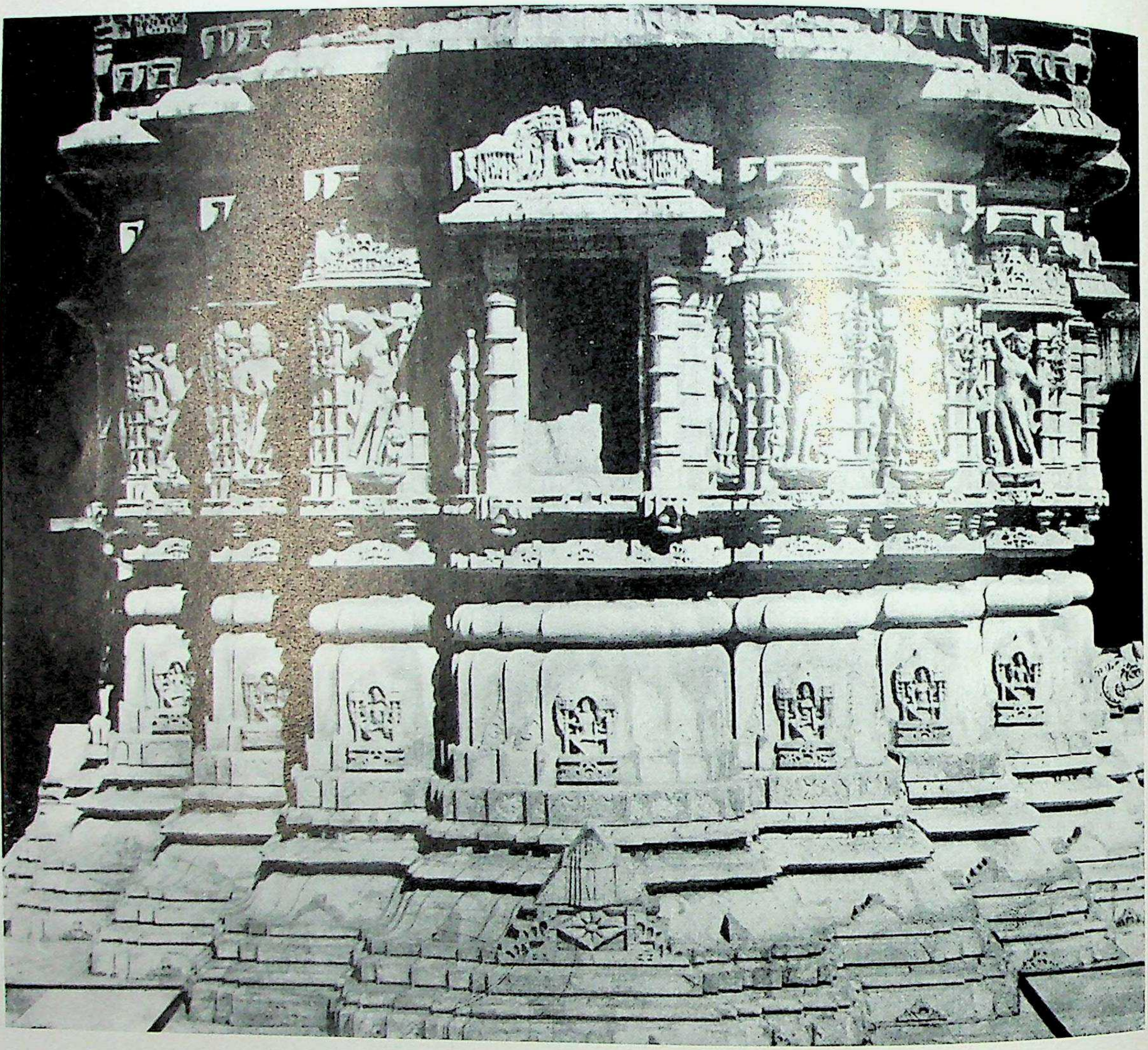


Fig. 20
Back view, Mulaprāsāda, Parśvanātha temple, Sadri

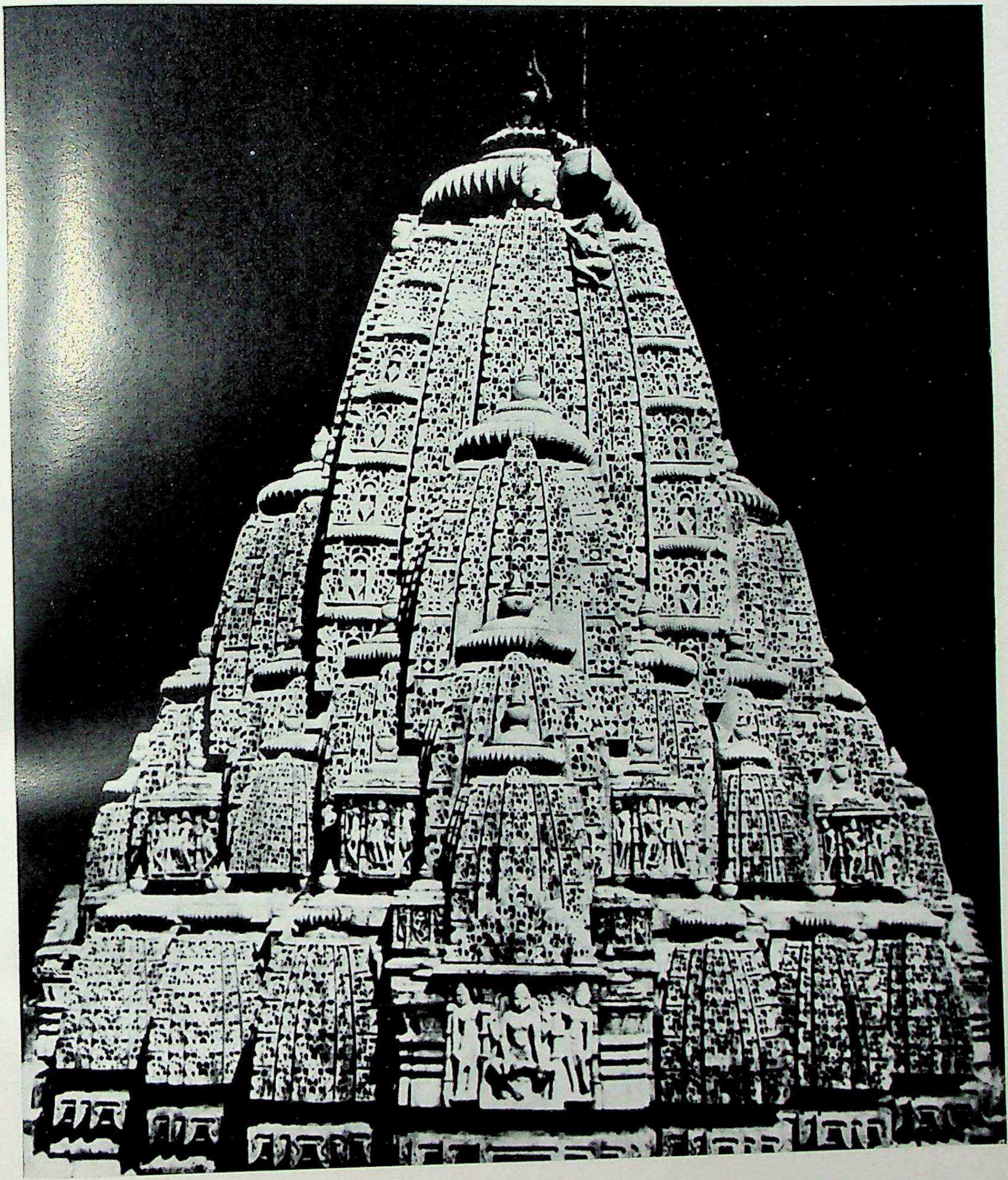


Fig. 21
Back view of the Śikhara, Parśvanātha temple, Sadri

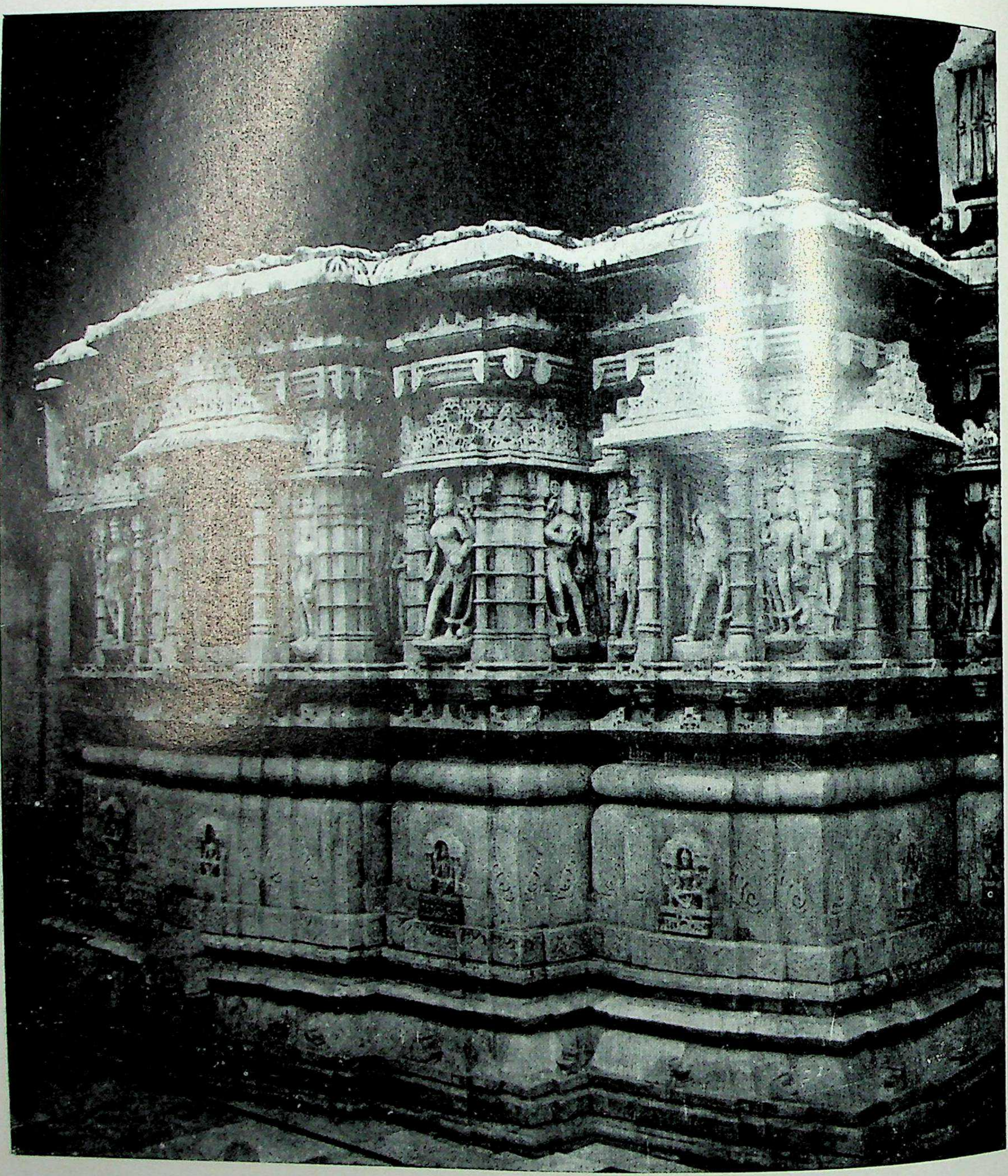


Fig. 22
Gūḍhamaṇḍapa, West face, Pārśvanātha temple, Sadri

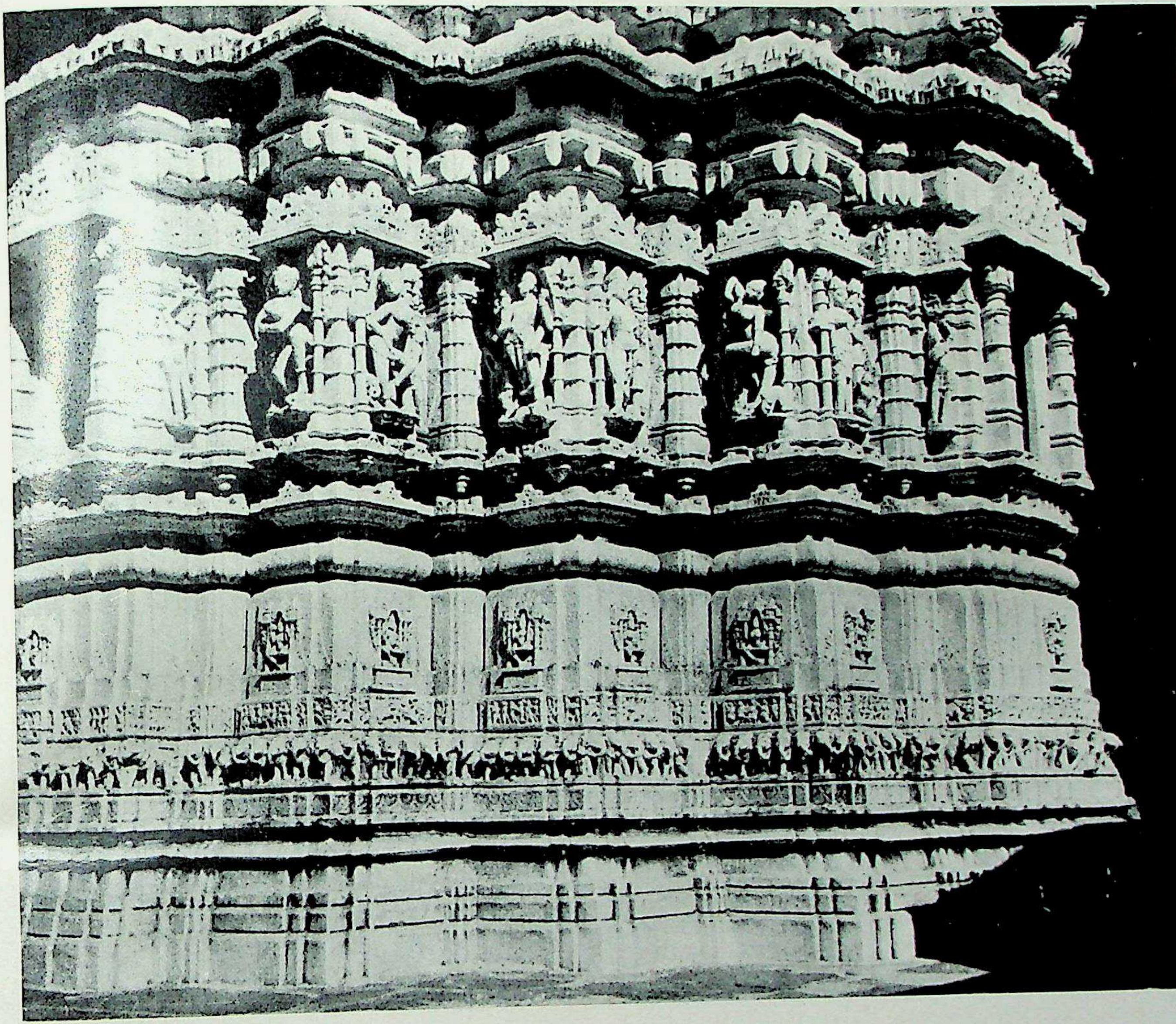


Fig. 23
Mūlaprāsāda, temple of Padmaprabha, Nadol

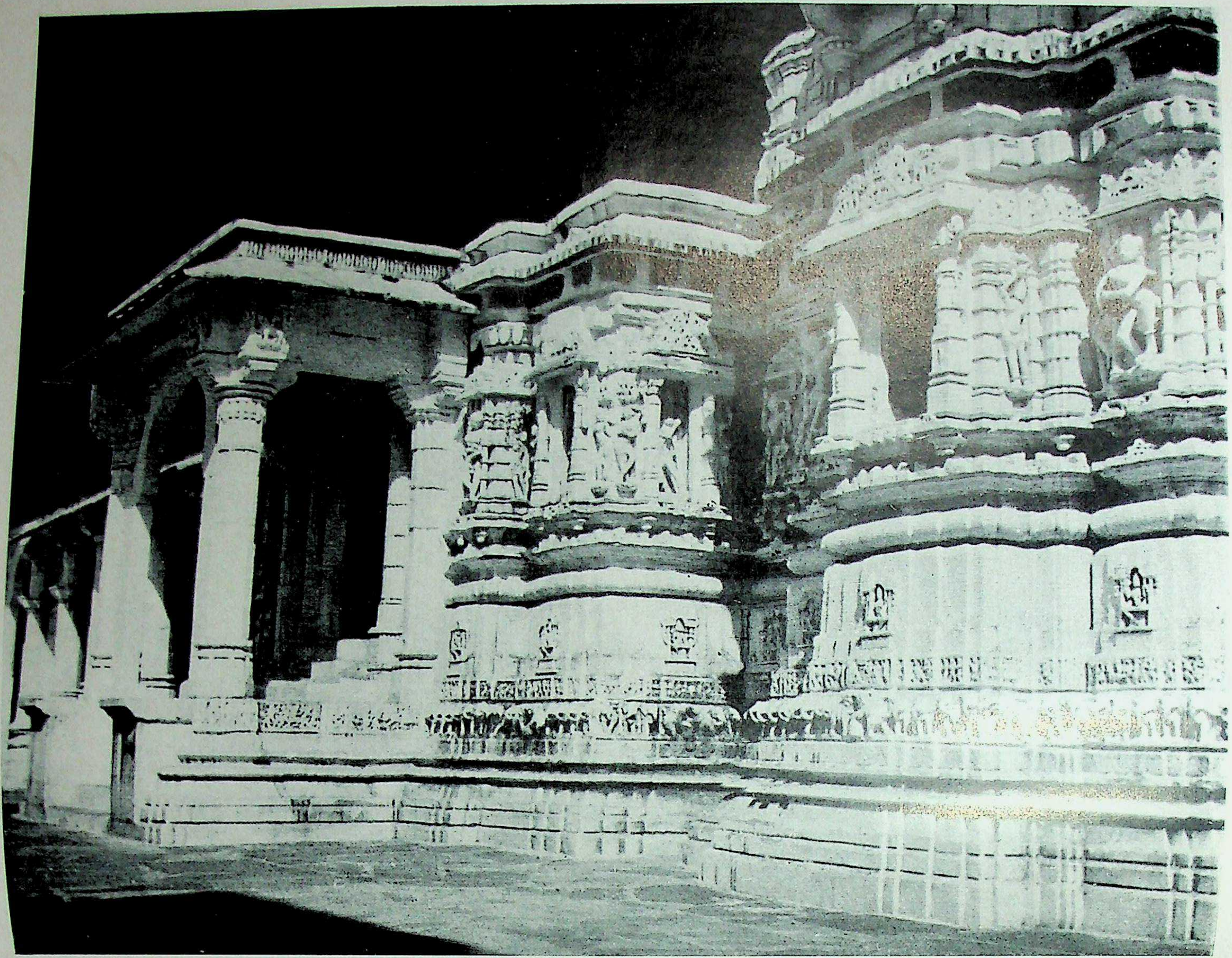


Fig. 24
Mūlaprāsāda with Gūḍhamaṇḍapa, temple of Padmaprabha, Nadol

cent). The absence of *gavākṣas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *śikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayeśvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What Bhandarkar calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarāṅgaṇasūtradhāra (1035–55) and Aparājitapṛcchā (3rd quarter of 12th century)[64].

The Gūḍhamaṇḍapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri aṅga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig. 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *karṇa* of the *jaṅghā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures; so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices. Commenting on these figures, Bhandarkar thus writes : "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century. On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga*. The third figure is that of Kṣetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vāhana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khaḍāvs* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a creeper."[65] These images are of singular iconographic interest. What Bhandarkar called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairoṭyā. The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jīvantasvāmī Mahāvīra. His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Kṣetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa. The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of Bhandarkar, not the same as the one on the corresponding position on the south. It was a standing figure of Jina Mahāvīra and not of Jīvantasvāmī.[65a] The female figure bearing a discus is of course Yakṣī Cakreśvarī. And what Bhandarkar calls Brahmā must be identified as Brahmaśānti Yakṣa. A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes. He would even have dismissed the mount altogether in most cases. That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion. They are, or rather they were[66], the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India. Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India.

---

[64] Stella Kramrisch was the first scholar to identify the Bhūmija mode. Krishna Deva has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961.

The superstructure of the Gūḍhamaṇḍapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity. Bhandarkar thought that "....the outside walls of the *gūḍha-maṇḍapa* or closed hall and the *garbhagṛha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt."[67] This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there.

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above. They are sparsely decorated. The *haṁsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *maṇḍovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch. The pillars themselves bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruṇeśvara temple (mid tenth cent.) at Kasindra near Abu Road. The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India. The ceilings of the Trika are all plain. But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamaṇḍapa are little masterpieces of *khattaka* carving. On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalaśa-dhāriṇīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027–30) at Prabhāsa. The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation.

---

[65] Bhandarkar (1908), p. 53.

[65a] These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos.

[66] Of late they were coloured, and retouched also.

[67] Bhandarkar (1908), p. 53.

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūḍhamaṇḍapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yakṣīs and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves. On the *rūpastambha,* such figures as of Padmāvatī, Nirvāṇī and Cakreśvarī can be culled out; the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting. In the *uttaraṅga* panels are found: the figure of Jina Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Hariṇegameṣi and two goddesses on the left and right side.

The Gūḍhamaṇḍapa from within is plain. Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika. The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol. The ceilings are flat and undecorated.

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagṛha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamaṇḍapa. The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yakṣīs. Rohiṇī, Vajrāṅkuśā, Gāndhārī, Vairoṭyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasī can be easily identified. On the *uttaraṅga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side. Puruṣadattā, Cakreśvarī, and Kālī can be recognized without difficulty; for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification.[68]

The Raṅgamaṇḍapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century. The Devakulikās seem to reveal two different phases of

---

68 A Yakśī with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā;* another with *nāga* as mount and *pātra* and *daṇḍa* in hands; a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands.

construction. Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine. Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century. The temple was thus originally intended to be a *caturviṁśatī jinālaya* and not *bāvana jinālaya* as it stands today with later accretions. There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe. The *dvārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagṛha*. On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century. The *kaṭi mekhalā* of each one with its *jhallarī* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India. The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple.

The date of the older parts of the temple requires careful examination. The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yaśodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kaṭṭukarāja, the donor. Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076. But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera. BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed. They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples. A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true : but those of early eleventh century are predominant. The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000.

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāṭa and Arbuda rather than Naḍḍula. That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple. Sewadi stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms : Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi. Of these the last one is the nearest geographically. Although a principality, Hastikuṇḍi was powerful enough to give sanctuary to Cāhamāna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Aṇhilapāṭaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharaṇivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya. The Rāṣṭrakūṭas of Hastikuṇḍi were ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier. Hathundi is hardly 15 kms. south of Sewadi as against the distance of some 50 kms. of Nadol to its north. Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol. But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116. When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties. Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability. Could Rāṣṭrakūṭa Mammaṭa of Hastikuṇḍī have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naḍḍula on this temple is merely marginal ?

VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Śākambharī sometime in the middle of tenth century. Nadlai seems to have derived from Naḍḍulaḍāgikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple. With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India.

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvīra as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jainas.[69] The rival Brahmanical shrine of Tapeśvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Kheṭaka or Khed in Marumaṇḍala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself.

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts. Lāvaṇyasamaya

---

[69] SHAH, AMBALAL PREMCHAND (1953), pp. 222-23. BHANDARKAR too takes note of the legend (*vide* 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p. 42).

(early 16th cent.) in his Tīrthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamaṇḍapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Raṅgamaṇḍapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *pīṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedībandha* which remained unaltered during later repairs; but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M; while the *garbhagṛha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedībandha* of the *garbhagṛha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padmapaṭṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yakṣī Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *śikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamaṇḍapa possesses within a double row of columns; those four of the *śālā* are of the *ghaṭapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamaṇḍapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārśvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamaṇḍapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārśvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some distance to the south of the last one. Its *pīṭha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *maṇḍovara* (wall) bears no images except on *kumbha*. These two temples were extensively repaired during later times. The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions.

VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naḍḍula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages. The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation. To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *jagatī* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jāla* work of the *śikhara*. In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing Dikpālas and *vyālas* were re-utilized. Some are seen fixed in the compound wall also. The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig. 19). The Mūlaprāsāda is not large, only 4.57 M in width. It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture. In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of Yakṣīs, Cakreśvarī in the south and Nirvāṇī in the west can be seen in their original position. The Gūḍhamaṇḍapa, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the Mūlaprāsāda and its interior deserves little comment. The Trika too is not interesting. Originally the shrine possessed the usual twenty-four Devakulikās that have diappeared in antiquity. The Valānaka is old but plain.

The second Jaina temple, of Śāntinātha, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century; but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century. The principal niches of the sanctum are vacant; but on the *karṇas* are found, curiously enough, the female forms of the Dikpālas. On the *pratirathas* are seen Vidyādevis, Gaurī among them is clearly identifiable.[70] The Gūḍhamaṇḍapa is plain. One of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century.

---

[70] A Yakṣī with *vara*, *paraśu*, *mudgara* and *kuṇḍikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varadākṣa*, *triśula*, *nāga* and *bījapūraka* are not traceable in the texts.

The largest Jaina temple at Nadol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north. BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented : " Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed. It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth *Tīrthaṁkara*."[71] The Mūlaprāsāda as well as the Gūdhamaṇdapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat[72] and the Someśvara temple at Pali.[73] In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India. The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *aśvathara* in the *pīṭha* (Fig. 23). It is *tri aṅga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases. The *maṇḍovara* is also fully decorated in confirmance with the architectural taste of the age. The *janghā* shows Jina figures in the *bhadra* niches, Dikpālas on the *karṇas*, and *apsarases* on the *pratirathas* of the *maṇḍovara* of the Mūlaprāsāda. The bifacial *karṇa* of the Gūḍhamaṇḍapa possesses deep sunk niches (Fig. 24). Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan. Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda. But to find it in association with the *karṇa* of the Gūḍhamaṇḍapa is certainly unusual but not an unappealing feature. Here they harbour Vidyādevīs among whom Vajrāṅkuśā, Vajraśṛṅkhalā and a finely rendered figure of Rohiṇī may be discerned. The Gūḍhamaṇḍapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda.

---

[71] 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, *Western* Circle', 1909, p. 46.

[72] For example, the Nīlakaṇṭheśvara temple at Sunak, and Dugdheśvara Mahādeva temple at Mandropur.

[73] The red stone Someśvara temple at Pāli is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan. Its Mūlaprāsāda is 7.11 M wide; Raṅgamaṇḍapa is 8.63 M, wide and the total length is 14.6 M. It is a *pañcāyatana* shrine.

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction. The Gūdhamaṇḍapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding.

VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārśvanātha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri aṅga* with the usual *bhadra*, *karṇa* and *pratiratha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *pīṭha* omits the upper, figural courses. An *udgama* is found on *bhadra* points on the *jāḍyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārśvanātha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *jaṅghā* of the *maṇḍovara* of the temple displays as usual the Dikpālas and *apsarases* (Fig. 20). The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig. 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pīṭha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī : that on the west, Vidyādevī Mahāmānasī. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6.1 M.

The superbly proportioned Gūḍhamaṇḍapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing. On the *janghā*, at all *karṇa* faces, deep sunk niches sheltering Yakṣīs and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyādevīs figure on *pratirathas* as well; while *apsarases* and Dikpālas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gūḍhamaṇḍapa are found Apraticakrā, Nirvāṇī, Mahākālī, Mahāmānasī, Vairoṭyā, Rohiṇī, and Vajrāṅkuśā. Those on the corresponding west face are Vairoṭyā, Kālī (?), Vajrāṅkuśī, Puruṣadattā, an unidentified goddess, Rohiṇī, and Kālī. The *bhadra* niches are vacant. The width of the Gūḍhamaṇḍapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Raṅgamaṇḍapa is in the Ranakpur style, of the fifteenth century. The *devakulikās* have been recently substituted by new ones.

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century. For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey. They need independent monographs.[74] There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects.

A portion of the Jaina temple—founded by Pratīhāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment.[75] The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century. Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century. The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane. The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture.

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well. The temple of Mahāvīra (960) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum. The image of Mahāvīra at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Kṛṣṇarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant.

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century. The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barlu of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine *jāla* work on the *śikhara* but simpler socle and wall. The Mahāvīra temple at Mungthala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain.

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvīra. The Aṣṭottarī

---

[74] My monograph on the Dilwara temples is in press. A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat.

[75] R. C. Agrawal has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XVI, No. (1963).

Tīrthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhinmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvīra temple (dated 1370) at Mungthala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jinaharṣa aver that Mahāvīra Himself had visited Marubhūmi or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratīhāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvīra. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India.

New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA
UMAKANT P. SHAH

INTRODUCTION

BEFORE the treasures of the Jaina *Bhaṇḍāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A.D. to 1550 A. D.

The history of these Jaina *Jñāna-Bhaṇḍāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India. Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly. Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken. A council under the presidentship of Devarddhigaṇi was summoned in *circa* 453 A.D. at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing. However not much is known about the progress of book writing in the following centuries. But there is every possibility that the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were founded; and these became the custodians of this sacred literature.

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhaṇḍāras*. Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhaṇḍāras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasiṁha and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat. Jayasiṁha (1098–1143 A.D.) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India.[1] Kumārapāla (1143–1172 A.D.) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhaṇḍāras*.[2] He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solaṅkī rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhaṇḍāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri.[3] They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethaḍ Shāh (Skt. *Pṛthvīdhara*), a minister of Parmāra Jayasiṁha at Māṇḍu-gaḍh (Maṇḍapa-durga) in *circa* V. S. 1320 (=1263 A.D.) is said to have founded *Jñāna-Bhaṇḍāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu.[4]

Though the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say, were written by and for the Jainas. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

---

[1] *Prabhāvaka-Carita* (Singhi Series No. 13, Bombay 1940). *Hemacandrasūri-Prabandha*, verses 103–109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G. O. Series, Vol. 14).

[2] *Kumārapāla-pratibodha*, pp. 96–97. Also see, *Upadeśataraṅgiṇī*, p. 140.

[3] *Vividha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No. 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Saṁkīrtana*.

[4] According to *Upadeśataraṅgiṇī* (quoted by Desai, M. D.) in *Jaina Sāhityano Saṁkṣipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp. 404–405. Also see, Gandhi L. B., *Aitihāsika Lekhasaṁgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp. 416, 514, 540 for an account of Pethaḍ Shāh.

The *Jñāna-Bhaṇḍāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhaṇḍāras* of Śvetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U.P.) region. The Digambara Jainas too had their *Jñāna-Bhaṇḍāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Śvetāmbara *Bhaṇḍāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

Inspite of this richness of the *Bhaṇḍāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy[5]. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayaji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma, Vol. I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhaṇḍāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up fast from *Bhaṇḍāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A. D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

---

[5] In 1913, Hutteman published Miniatures from the *Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv*, Band II, heft 2. In 1914, Coomaraswamy published his Notes on Jaina Art, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol. 16, pp. 81 ff & plates.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists; Maṇḍu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A. D., now in the National Museum,[6] gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*[7]. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā* of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji.[7a] Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kālakācārya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay. It is dated 1414 A. D. and was probably painted at Patan. This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century. The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* dated 1346 A.D. however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I–Fig. I).

---

[6] Pramod Chandra, Notes on Maṇḍu Kalpa-sūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. XII, on. 3 (June, 1959), pp. 51–54.
Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS. from Maṇḍapadurga (Maṇḍu) dated 1430 A. D., *Lalit Kalā*, No. 6 (1959), pp. 8–29 and plates.

[7] It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*.

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions; firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā*. Costly colours like gold, *lapis lazuli* and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated. For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in *c.* 1475 A.D. at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of. Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders. Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page.[8] Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part. The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people. Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs. 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work. The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V. S.

[7a] Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No. 1.

[8] Nawab, S. M., *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs. 114–142, 165 etc. Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs. 106–138.

1558 = 1501 A.D. The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned. No longer did painting remain the preserve of the Jainas. In the second half of the fifteenth century Vaiṣṇavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gītagovinda*[9] and *Bālagopāla Stuti*[10]. These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition.

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A. D.[11] This was not a solitary phenomenon; for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayantī Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandalā* recently discovered and discussed in the following pages.

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only. There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A.D.[12] Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type.

---

[9] Majmudar, M. R., A Newly discovered Gīta-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941; pp. 119–131. A Fifteenth Century Gīta-Govinda MS., etc., *Journal of the University of Bombay*, May, 1938. Khandalavala, Karl, A Gīta-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4 (1953–54), pp. 1–18 and plates.

[10] Brown, W. Norman, Early Vaiṣṇava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol. II (1930), pp. 167–206. M. R. Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaiṣṇava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol. X (1942), pp. 1–32 and plates. Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol. IV, No. 3 (1950), pp. 1–24, 49–56, for miniatures of *Bhāgavata Purāṇa*, etc.

[11] Brown, W. Norman, *The Vasanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates. Mehta, N. C., Indian Painting in the 15th century; An early illustrated manuscript, *Rupam*, No. 22–23 (1925), pp. 61–65. Mehta, N. C., *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931). Ganguly, O.C., *Vasanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol. 2 (1925), pp. 186–189.

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions. It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out. For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature. It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A.D., this feature was found redundant and was eliminated. Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken. They began to be illustrated by Indian artists. In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements.[13] Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvatī* etc. were being illustrated in the Western Indian tradition[14].

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-*paṭa*, illustrated in A.D. 1446 at Arrah in East Bihar[15]. Not only that, but going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century.

---

[12] *Jaina Citrakalpadruma*, I, figs. 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc. Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs. 99–105. Khandalavala and Moti Chandra, An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9 ff. and plates.

[13] Karl Khandalavala, The Origin and Development of Rajasthani Painting, *Marg*, Vol. XII, No. 2 (March, 1958), pp. 4–17 with plates. Also see, Pramod Chandra, An Outline of Early Rajasthani Painting, *Marg*, *Ibid.*, pp. 32–37.

[14] Rai Krishnadasa, An Illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos. 1–2 (April 1955–March, 1956), pp. 66–71 and plates. Rai Ananda Krishna, Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations, *Marg*, Vol. XI, No. 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp. 18–21, Figures 1–5 illustrating Miniature Paintings of Mirgāvatī.

[15] Pal, Pratapaditya, A New Document of Indian Painting, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec. 1965, pp. 103–111 and plates.

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttara Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Ni'mat Nāmah* manuscript[16] shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmah* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Śvetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāṇa* which they held in as great reverence as the Śvetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*[16a]. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāṇa* started. The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Śvetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digambara Jaina manuscripts. The *Mahāpurāṇa* dated 1540 A.D. painted at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Āraṇyaka Parvan* of the *Mahābhārata*[17] was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāṇa*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvatī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum[18] prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

---

[16] Skelton, Robert, The Ni'mat Nāmah : a landmark in Malwa Painting, *Marg*, Vol. XII, No. 3 (June, 1959), pp. 45–50.

[16a] They also commissioned the *Yaśodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V. Doshi shows.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles : the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

---

[17] Moti Chandra and Karl Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Āraṇyaka Parvan, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol. 38, pp. 166–221 and plates.

[18] Karl Khandalavala and Moti Chandra, Three New Documents of Indian Painting, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No. 7, pp. 23–34 and plates.

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhaṇḍāras.* These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asani near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U. P. Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories :

Group I

(1) Kalpa-sūtra - dated V. S. 1403 = 1346 A. D.
(2) Kālaka-kathā, in Mandu style, - c. 1440 A. D.

Group II

(1) Śatruñjaya Māhātmya - c. 1420 A. D.
(2) Śāntinātha-Caritra - d. V. S. 1453 = 1396 A. D. (But seems to be around c. 1440 A. D. according to U. P. Shah and late 15th c. according to Moti Chandra).
(3) Damayantīkathā-campū - between 1400 and 1450 A. D.
(4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar) - V. S. 1547 = 1490 A. D.
(5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan) - d. V. S. 1549 = 1492 A. D.
(6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan) - V. S. 1550 = 1493 A. D.
(7) Candraprabha-Caritra, dated V. S. 1555 = 1498 A. D. at Patan
(8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan) - V. S. 1558 = 1501 A. D.

Group III

(1) Kumārasambhava, - V. S. 1701 = 1644 A. D. (painted at Nautanpur)
(2) Meghadūta - d. V. S. 1726 = 1669 A. D. (painted at Āsaṇīkoṭṭa).

Group IV

(1) Saṁgrahaṇī-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat), - d. 1640 V. S. = 1583 A. D. painted by the Painter Govinda.
(2) Saṁgrahaṇī-sūṭra, (copied at Cambay), - d. 1644 V. S. = 1587 A. D.

(3) Saṁgrahaṇī-sūtra - d. 1637 A. D. in the Prince of Wales Museum.
(4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c. 1640-50 A. D.

Group V

(1) Upadeśamālā Bālāvabodha - dated V. S. 1765 = 1708 A. D.
(2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnamañjūṣā-ṭīkā, (donated at Bālotara V. S. 1749 = 1692 A.D. but) dating from *circa* 1606 A. D.
(3) Kṛṣṇaveli - c. 1650 A. D.
(4) Naladavadantī-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c. seventeenth century.
(5) Ārdrakumāra-Rāsa - late 17th cent. A. D.
(6) Saṁgrahaṇī-sūtra - dated V. S. 1707 = 1650 A. D. (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State).
(7) Undated Saṁgrahaṇī - (c. 1685 A. D.) in Muni Śrī Punyavijaya's collections.

Group VI

(1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V. S. 1712 = 1655 A. D.
(2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - d. V. S. 1716 = 1659 A. D.
(3) Devīmāhātmya (from Surat) - 1776 A. D., Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay.
(4) Haribala Caupāi, d. V. S. 1744 = 1687 A. D. (copied at Śrī Dhāragrāma).

Group VII

(1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A. D.

The classified list of new documents also shows the material which U. P. Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā*. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghrasenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc. This shows a flourishing state of painting in Gujarat. Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand.

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known. There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number.

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting. It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar. But the manuscript of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar.

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasaṁbhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh.

Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kalpa-sūtras*, one painted in 1346 A. D. and the other in 1501 A. D. at Patan. Unfortunately the provenance of the first is not given. But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Śvetāmbara Jaina community from almost the tenth century A. D. onwards.

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs. 1–3). The composition is simple but effective : though this was the period when the themes for painting the *Kālpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvīra and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple :

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *caukī* and *moḍhā*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālaka-kathā* illustration by 1346 A.D. at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A. D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Punyavijayaji of a copy of the *Kālakācārya-kathā* whose illustrations (Figs. 4–5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A.D. Again, in the picture showing the meeting of *Kālakācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmaṇa* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

Group II

The *Śāntinātha Caritra* in which the folios measure 26.4 × 11.2 cm., bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (= 1396 A. D.) This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof. Norman Brown, though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Śāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Śāntinātha, to an assembly of a Jaina *ācārya* and his congregation, the plucking of the hair, *Vārṣikīdāna* (Fig. 6) *Samavasaraṇa*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It looses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence; it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations; for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of Śāntinātha's mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sūtra* dated V. S. 1547 (= 1490 A. D.), copied at Vadnagar, seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig. III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmaṇa of Vaḍnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V. S. 1549 (=1492 A.D.) painted at Patan. Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs. 8–9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual; yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jaina *ācāryas*, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jaina monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *paṭas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig. II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Punyavijayaji, should be assigned to a period between V. S. 1450 and V. S. 1475, or *c.* 1420 A.D.

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V. S. 1550 (= 1493 A.D.), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vilāsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig. 37) and in Pahārī paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs. 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *joie de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliche the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of Mādhava with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A. D. or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayantī-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig.7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacaritra* painted in V. S. 1555 (= 1498 A. D.) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborately decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig. IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmaṇas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaintain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotīs* of the Brāhmaṇas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (=1501 A. D.) and painted at *Śrī-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof. W. Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A.D. there are scholars who have suggested a much later date. Prof. Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c. 1475 A. D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs. 12–13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions loose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto; the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

Groups III–IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhim Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. Inspite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc. preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong, was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina *Bhaṇḍāras* have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1583 A.D.[19] A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recesssed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig. VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine.

---

[19] Anand Krishna, *op. cit.* *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 18–21.

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* dated in 1587 A. D., painted at Cambay (fig. 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached[20] to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* is evident from illustrations of a *Saṁgrahaṇi-sūtra* dated 1650 A. D. and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated.

There is another manuscript of *Saṁgrahaṇī* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig. 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Saṁgrahaṇī-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Saṁgrahaṇī-sūtra*, following the Matar *Saṁgrahaṇī* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs. 21–23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with flowers. The draughtsmanship, though angular, is very restrained. The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched. The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type. But they seem to represent the contemporary local types. Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition. Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript. Though the manuscript is not dated, it could be dated c. 1600 A.D. because the costume and the format are typically of the Akbar period.

---

[20] Use of Pompons started earlier though it was occasional.

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India. These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery. We know that in this period Sanskrit classics like the *Gītagovinda*,[21] *Amaruśataka*[22] and the *Rasamañjarī*[23] were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available. Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U. P. also seemed to have become an equally important centre. An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U. P.), in the year V. S. 1701=1644 A.D., written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions[24]. The background is saffron, green, pink and red. In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground. In two paintings, however, following the older tradition, the background is plain. Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type. The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cādars*, and *colīs*, coloured skirts and ornaments. The sky is always painted as cloudy. The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhava* (Fig. 25).[25] Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V. S. 1732=1675 A.D.

---

[21] Khandalavala, Karl, A Gīta-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4, pp. 1–18, and plates.

[22] Moti Chandra, An illustrated set of the Amaruśataka, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 2, 1951–52, pp. 1-63 and plates.

[23] Khandalavala and Moti Chandra, The Rasamañjarī paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No. 3, pp. 26–38 and plates.

[24] For a late illustrated manuscript of *Śākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of Śākuntala dated 1789 A. D., *Lalit-kalā*, Nos. 1–2, pp. 46–55 and plates.

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A.D. at Āsaṇikoṭṭa which could be identified with Asani near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U. P. in the seventeenth century A. D. Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A. D. from the Haṁsavijaya collection. But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed. From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century. It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style. The composition is either divided into panels or represented as a unified composition. The background is usually red with patches of yellow in one case. Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion. Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls. The painter has shown a real feeling for landscape. In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yakṣa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yakṣī is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree. As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*.

---

[25] Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p. 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gīta-Govinda* in Popular Mughal Style.

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp. 26–29 and figs. 22–25; colour pl. B and frontispiece.

The story of *Naladavadantī* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 36) and dates from about c. 17th Century A.D. while the other is in collections of Muni Śrī Punyavijayaji (Figs. 38–39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of Ṛituparṇa to Kundinapura to attend the pretended *Svayaṁvara* of Damayantī. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U. P. but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cākadār jāmā* and the figures imitate the work of Śālivāhana, who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jainas[26].

A page from *Kṛiṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A. D. the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig. 29). An appropriate background is provided for Kṛiṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the Jamuna in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudvīpaprajñapti-prameya-ratnamañjūṣā-ṭīkā* dated about 1604 A. D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig. X). However in the miniature depicting the of meeting two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica is noteworthy.

Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Candarāsa*, one painted in 1712 V.S. (=1655 A.D.) at Vyaghrasenapura, another painted in V.S. 1716 (=1659 A.D.) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A.D. The *Candarāsa* or *Śrī Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V.S. 1776 (=1719 A.D.) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 28).

---

[26] Pramod Chandra, Ustād Śālivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No. 8, pp. 25 ff., and colour plate A.

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Rāgiṇī* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jaina manuscripts, were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A.D. from the Khajanchi collection (Fig. 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāgiṇī* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the Vibhāsā Rāgiṇī of c. middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No. 57.16[27]). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālāvabodha* from Devsano Pado dated in V.S. 1765 (=1708 A.D.).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some central points of each story. But one must know the story fully before identifying the incidents. In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order. Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs. 24–26).

---

[27] Also see Lee, Sherman E., *Rajput Painting* (New York, 1960), pl. 22, illustrating a scene from *Pañcākhyāna* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School.

The colours are enamel-like : red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc. are used with a grand effect. The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered. The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Coulur plate V, Fig. VIII).

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs. 25–26). Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig. IX). The trees with a very thick foliage show a pleasing realism. The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition. The animals are represented mostly in a realistic manner. Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented. As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters. Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadeśamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories.

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Caupāi* (dated in V. S. 1744 = 1687 A. D.) (Fig. 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A. D.) painted in Poona (Fig. 40) as dated evidence of painting in the above regions. They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries.

Catalogue

GROUP I

Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Muni Śrī Punyavijayaji

Paper, Size : 28 × 8.5 cm. Six lines on each page. Total folios 132.

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand : Samvat 1403 (V. S. 1403 = 1346 A. D.); on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription :— श्री विक्रम संवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचित्कोषे प्रतिरिय(यं)मुक्ता वाच्यमानं चिरं नंदतु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra *Bhaṇḍāra*.

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A. D.) and deposited in the Mahāvīra Library (*Citkośa*). Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A. D.) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc. was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost.

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Praśasti* of the donor disintegrated. That the date is not forged is apparent from the other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc.

Folio 36 B : Birth of Mahāvīra.

In the lower panel, Triśalā is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green *colī* and a patterned skirt and *cādar*. Red background; the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvīra in his hands. He is accompanied by *Chatra*- and *Cāmara*-bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size : 7 × 8.5 cm.

(Colour plate I, Fig. 1)

Folio 3 A : Fourteen Dreams of Devānandā.

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Lakṣmī, a standard, the lake, the ocean, the *siṁhāsana* and *vardhamāna*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brāhmaṇī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling tips are tinted red. Size : 7.2 × 8.5 cm.

(Fig. 2)

Folio 99 B : Jaina monk with disciples and laymen.

The scene is laid in a monastery. On the left a Jaina *ācārya* is shown seated on a golden *siṁhāsana* preaching to the congregation. In front of him is the *sthāpanācārya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jaina wooden panels. The monk has a very noble appearance; the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn. The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn. The room is furnished with *bandanvārs* (hangings). The lintel copies some wooden prototype. Segments of blue edged with gold represent the sky. Size : 9×8.7 cm.

Folio 113 A : Siddhārtha and Triśalā.

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhotī*, an *uttarīya* and ornaments is seated on a golden *caukī*, holding a sword. Facing him is seated Triśalā on a golden stool wearing a *colī*, *haṁsa-dukūla* and ornaments. A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings. Size : 8.7×6 cm.

Folio 132 A : Kālakācārya with four-handed Indra.

The scene is laid inside a monastery. On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover. In front of him lies the *sthāpanācārya*. On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka. Golden room hanging; red background with strips of blue edged with gold indicating clouds. Size : 9×7 cm.
(Fig. 3)

Kālaka-kathā, *circa* 1430 A. D. from Collections of Muni Śrī Punyavijayaji.

Size : 29×10 cm. Total Folios : 26

No colophon or date.

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art.

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A.D. It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan[28]. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality; the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically.

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śrī Punyavijayaji which compares favourably with the 1439 A.D. Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*[29].

Folio : *24* : Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin.

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red; the carnation is yellow; the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture.

Size : 6.2 × 7 cm. approx.

Folio 4 B : Kālaka and Garddabhila.

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhila. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size : 9 × 9.8 cm. (Fig. 4)

Folio 12 B : Defeat of Garddabhila and bringing him in captivity before Kālaka.

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhila on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhī king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhila being brought in captivity by the Sāhī king before Kālaka seated on throne. Note the costume of the Sāhis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kālaka and Garddabhila, and pinkish red of the Sāhīs wearing blue, green and yellowish *jāmās*. Size : 7.5 × 10 cm. (Fig. 5)

GROUP II

Śatruñjaya Māhātmya (c. 1420 A. D.) from Collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No. 285).

Size : 30 × 11 cm. approx. Total folios : 227.

No colophon, but written possibly in *circa* latter half of the fourteenth century A. D. or before c. 1420 A. D.; only the *Prathama-Khaṇḍa* of the

---

28 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A. D. *Lalit-Kalā*, No. 8, pp. 8–29

29 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. II, No. 3, pp. 51–54.

whole *Śatruñjaya Māhātmya* composed by Dhaneśvarasūri is available in this Manuscript.

Folio 153 A : Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge.

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads :—अत्र आदर्शमध्ये भरतज्ञानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror. After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures.

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord. Behind him stand his two queens. This may possibly represent a scene after he decided to become a monk. Red background.

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases. Mica is also used in the *Śāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V. S. (=1396 A. D.)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus. He appears like Puṇḍarīka the chief *gaṇadhara* of Ṛiṣabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna*. Size : 7 × 11 cm.

(Colour plate I, Fig. II)

Śāntinātha Caritra dated 1453 V. S. (=1396 A. D. from collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. Sagara, 285).

Size : 26.4 × 11.2 cm. Total folios : 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Vīraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V. S. 1307 (=1250 A. D.), probably at Candrāvatī near Abu, according to Praśasti verses at the end.

Colophon : Later in different writing and light black ink is written—संवत् १४५३ वर्षे वैशाष मासे । शुक्लपक्षे पंचम्यां तिथौ वेचा सुत खेला ××××× सुत ×××हराज डाढा समस्त कटुंब युतेन श्री सिद्धान्ती गच्छे श्री नाणचन्द्रसूरि तत्पट्टे अजित उपदेशेन श्री शांतिनाथचरित्रं लिखार्पिती । ग्रंथाग्रं० ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaiśākha was written Śrī-Śāntinatha-Caritra……

The folios have a big red circle in either margin and a third in the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period.

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A. D.

Folio 111 B : *Samavasaraṇa* of Śāntinātha.

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasaraṇa* is in gold. Red background.
Size : 6.9 × 10.5 cm. (Frontispiece)

Folio 106 B : Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha.

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures. The fourteen dreams are shown in the two upper panels.

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread. This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sārī* ends.

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan. Size 9 × 11.2 cm.

Folio 107 A : The Parents of Śāntinātha.

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers.

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing. Red background.

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams. They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread. The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book.

Folio 107 B : Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods.

The scene is divided into two panels. The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid. The small blue and white end of a canopy is shown in one corner. In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room.

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment. She has a circular *tilaka*-mark on forehead. The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked later in the *Mahāpurāṇa* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala.[30]

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru. Red background and the sky line on two ends.

Folio 111 A : (Right end) Vārṣikīdāna of Śāntinātha.
(Left hand) Dīkṣā of Śāntinātha.

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above. Size: 10.1 × 6.8 cm. approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the *Dīkṣā* (renunciation) of Śāntinātha; wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 × 6.2 cm. approx. (Fig. 6)

Damayantī-kathā-campū from the collections of the L. D. Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No. 2134).

Size : 31.5 × 10.5 cm. Incomplete manuscript.

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gaurī and Śiva in the opening verse.

---

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, Three New Documents of Indian Painting. *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 7. 1958-62, pp. 23-31.

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A. D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc. appear.

Folio 1 A : Śiva and Pārvatī.

Śiva and Pārvatī invoked in the opening verse of the text. Śiva wears the *jaṭā-mukuṭa*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Pārvatī is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a *coli* of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tilaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

Folio 2 B : 1. Bhīma, the king of Vidarbha, holding court.
2. Bhīma in consultation with his queen.

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Caukī* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background.

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen. Red background. Colours : blue, blue-black, black, green, carmine etc; sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig. 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V. S. (=1490 A. D.) copied at Vadnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. 4561).

Size : 26 x 11 cm. Total folios : 130

Colophon : Written at the instance of some members of a Nāgara family (Praśasti, Vv. 1–5). संवत् १५४७ वर्षे ज्येष्ट सुदि १२ रविवारे लिखितं मंत्रि वाछाकेन ॥ श्रीपतनिवास्तव्य ॥ छ ॥ श्री शुभं भवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyeṣṭha was this copied (i. e. was completed the copying) by Mantri (minister) Vachhaka, native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines.

Folio 70 A : Gautama-Gaṇadhara.

Labelled in margin as *Gautamajñāna*, the picture shows Gautama Gaṇadhara on seat with a back-rest, in a monastery decorated with cloth (a *candaravo*). Before him lies the *sthāpanācārya*[31] and a pupil is seated nearby. In the foreground appears another disciple. Gold used in tapestry; ultramarine background. Size 11 × 6.7 cm.

Folio 73 B : Kāmatha Tāpasa and Pārśva.

The upper panel shows the hermit Kāmatha practising penance surrounded by five fires. Deep ultramarine background.

The lower panel shows young Pārśva with a snake; behind him stands a servant. Size : 7.5 × 10.5 cm.

Folio 107 A : Vajra in his cradle.

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmī is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle. Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background.[32] Size : 7.5 × 10.5 cm.

(Colour plate II, Fig. III)

Uttarādhyayana-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V. S. (=1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30).

Size : 30.4 × 11.9 cm. Total folios : 91.

Colophon : In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f. 91, is the following entry—संवत् १५४९ वर्षे पौषसु वदि १४ गुरौ उत्तराषाढा नक्षत्रे ।

In the Samvat year 1549 (= 1492 A. D.) in the month of Pauṣa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāṣāḍhā asterism.

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Dośī Bhāḍā, his brother, wife and son and a Śrāvikā named Lāḍikī presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest on Puṇyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī likhāpya*). The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan.

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V. S. (=1492

---

[31] For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U. P., *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp. 113–115.

[32] Compare for treatment of this theme, Brown, W. Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp. 59, 61 and figures 142, 143.

A. D.) and that fifty years later Bhāḍā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it.

Folio 7 A : Evils resulting from idleness and procrastination.

The *Uttarādhyayana*, ch. 4, verses 3–7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāraṇḍa bird.

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre. Red background.

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle. In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāraṇḍa bird, there is a *kalaśa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert.

The monk's robe was painted silver of which only traces remain. Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc. Size 6.2 × 11.9 cm.

(Fig. 8)

Folio 19 A : An incident from the story of Muni Harikeśī Bala.

Bhadrā, a princess, requests Muni Harikeśī Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses.

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāṇḍāla caste.

Compare figs. 37, 38, 39 and 40 published by Prof. W. Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*[33], where the scenes are differently represented. Red background.
Size : 7 × 11 cm. approx.

Folio 46 B : Keśī and Gautama conversing.

The story of the dialogue between Keśī and Gautama, the followers of Pārśva and Mahāvīra respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch. 23. Cf. Norman Brown, *op. cit.*, figures 89, 90, 91. The representation of the flamboyant rock is noteworthy. Mica used in garments of the monks. Red background. Size : 7.6 × 11.9 cm.

(Fig. 9)

---

[33] Brown, W. Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs. 37–40, pp. 17–18.

Folio 8 B : Kṣullaka Nirgrantha.

Probably the story of an ordinary (*kṣullaka*) monk (Nirgrantha). The scene refers to ch. VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jaina lay woman in the act of giving alms to two Jaina monks standing in front. The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes. Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations. Note the treatment of the pointed end of the *sārī* of the rich lady[34]. Size : 7.2 × 11.9 cm. approx.

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V. S. 1550 (= 1493 A. D.), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/81).

Size of Manuscript : 25.3 × 11.5 cm. Total folios : 26

Language : Sanskrit with interspersed old Gujarati prose. Colophon : इति माधवानलकामकंदलासंयोग कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री संवत् १५५० वर्षे वैशाख वदि ११ गुरौ अद्येह श्रीपत्तनमध्ये प्राग्वाटज्ञातीय गांधी सोमा सुत गांधी सिवा पुत्र गांधी षीमा हेमा अप्पा लिप्पिता पठनार्थं ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā. In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhi Khīmā (and) Hemā, the son of Gandhi Śivā, the son of Gandhi Somā of Prāgvāṭa family, for his own reading (study). Condition fair with edges worn out.

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa* scroll[35] was painted at *Śrī Pattana*, i. e. Anahilavada Patan, North Gujarat. The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayantī-Kathā*.

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig. No. 24 and colour plate B, pp. 27-29, and assigned to only seventeenth century A. D. Like *Vasanta-vilāsa* the *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* is of a secular nature.

Folio 13 A : Kāmakandalā suffering the pangs of separation.

The illustration covers the full length of the lower half of the page; in the upper margin appears the label : "Kāmakandalā tormented by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up."

---

[34] Compare Brown W. Norman, *op. cit.*, Figs. 15–16, 26, 86–87, 135.

[35] Brown. W. Norman, The *Vasanta-Vilāsa*, pp. 145 ff.

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakandalā is extending her hand to support her. It may be noted that *oḍhaṇīs* of all the female figures in this illustration stand out baloon-like at the back of their head; the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, *colīs*, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refesh the heroine. Red background.

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings.

Size : 20 × 6 cm. (Fig. 10)

Folio 13 B : Kāmakandalā conversing with her confidantes.

Kāmakandalā is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kāmakandalā is wearing a red-dotted white scarf, a green *colī* and white lower garment with blue design. Red background; a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kāmakandalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads : श्वेते वेष धरी बहठी छइ । सखी वात पूछइ ते वात हइआना दुख × कहइ छइ ॥

Kāmakandalā sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish. Size : 9 × 9.5 cm.

Folio 20 B : The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride.

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Mādhava; by his side stand two beautiful young girls. The king has a U-shaped *tīlaka*-mark on forehead. Red background. Size : 14.6 × 7.7 cm.

Folio 24 A : King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him.

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background. Size : 12.5 × 7.5 cm.

Folio 24 B : Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava.

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena. The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields. Red background. Size : 20 × 8 cm. approx.

(Fig. 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V. S. (= 1498 A. D.), at Patan, from collections of the L. D. Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21. 36).

Size of Manuscript : 30 × 10.2 cm. Totol folios : 198

Colophon : The end reads—चतुःषट्द्वेकसंख्ये च ॥ १२६४ जाते विक्रम and then added in margin in smaller handwriting : वत्सरे सोमेश्वरपुरेऽत्रैतद्भिमासा चरितं कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसंख्या ५३२५ ॥ छ ॥ सं० १५५५ वैशाष वदि ४ सोमे लषितं ॥ श्रीपत्तने लषितं ॥ It means that this Carita work was composed in Someśvarapura in V. S. 1264 = 1207 A. D. the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaiśākha in the Saṁvat year 1555 (= 1498 A. D.), in the city Śrī-Pattana (Patan).

Then in red ink in the margin—साह श्री वच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं गृहीतं सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परिपालनार्थं. This is a later entry in different hand. Three red dots, two in margins and one in centre, in each page. Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c. 1500 A. D.). Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined.

The *Śatruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar.

Folio 126 B : Marriage of Candraprabha.

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmaṇas and two women. The bride and bridegroom stand in the centre of the *maṇḍapa* surmounted by two peacocks and two plaintain trees. Red background. The lowermost panel has a row of *hamsas*.

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha. Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhotī*. Colours used are green, black, mica, red.

Size : 7.4 × 10.4 approx.

(Colour plate II, Fig. IV)

The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V. S. 1558 (=1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar.

Size : 27 × 11 cm. Total folios : 151 of *Kalpa-sūtra* and 13 of *Kālaka-kathā*.

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the *Kalpa-sūtra*, a colophon which reads :

संवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसूरिविजयराज्ये आचार्य श्री विवेकरत्नसूरिशिष्यै श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री सुवर्णकल्पपुस्तके लेख्यांचक्रे ज्यो (?) वदूआकेन लिखितं

In the Saṁvat 1558, in the city of Śrī-Pattana, in the Śrī Kharatara Gaccha in the reign of (i.e. when Śrī Pūjya Jinaharṣasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatara Gaccha) Śrī Sādhuharṣa Upādhyāya the pupil of Ācārya Śrī Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishī (?) Vadūāka.

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original.

Folio 9 A : Border decorations of the *Kālaka-kathā* (mostly soldiers in various attitudes).

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this *Kālaka-kathā* we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.

Size : 27 × 11 cm.

Folio 4 A : Game of *Geṇḍī-daḍā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*.

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*geṇḍī-daḍā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the Sāhis) were playing this game the ball fell in a well. The Sāhi soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but Kālakācārya showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and Kālaka and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.
Size : 7 × 11 cm. approx. (Fig. 12)

Folio 78 B : Obstacles in the path of Jaina monks and nuns.

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of Mahāvīra, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jaina story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks. But the representations are lively. Size : 7 × 11 cm. (Fig. 13).
Border decorations of the *Kalpa-sūtra*.

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size : 27 × 11 cm.

Folio 107 B : Border dercorations of the *Kalpa-sūtra*.

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Ṛṣabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *haṁsadukūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size : 7 × 11 cm. approx.

GROUP III

Meghadūta dated V. S. 1726 (=1669 A. D.), painted at Asani-Kotta, from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript : 25.2 × 11 cm. Total Folios : 8

Colophon : श्री ॥ रसपक्षमुनिशक्करीपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षैकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्टमध्ये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचंद्रसूरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्य-श्री हीरराजगणिपदपंकजसेवाचंचरीक सश्रीक पं० उदयहर्षसाधुभिर्ल्लिखितं ॥ छ ॥ शिष्य चिरंमर्ति विमलमुनि पठनार्थं ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (=1669 A. D.), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharṣa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrarājagaṇi, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the *gaccha*. The manuscript was copied at *Śrī Āsaṇī-koṭṭa*[36]. It is Asani near Jaunpur in U. P. mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A. D. in Haṁsavijaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period.[37]

---

[36] Asani-kotta may be Asani, about ten miles north of Fatehpur city in U. P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V. S. 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H. C. Ray, Calcutta, 1931, p. 543, footnote 4).

Folio 1 B : Sarasvatī

The four-handed Sarasvatī, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the *vīṇā* and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size : 6.7 × 10.4 cm.

Folio 4 B : Yakṣa on Rāmagiri

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yakṣa wearing a redstripped turban, a stripped muslin *jāmā* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background; blue sky with the rains depicted in white lines.
Size : 10.6 × 8.3 cm. (Fig. 14)

Folio 5 A : The City of Alakā

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies; two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background; the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas.

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size : 10.6 × 8.4 cm.

Folio 6 B : Yakṣinī playing on *Vīṇā*.

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्संगे वा मलिनवसने सौम्य निक्षिप्य वीणां............ (Meghadūta II, 25).

---

[37] Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos. 1–2, pp. 66 ff. and plates.
Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Āraṇyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp. 116–121 and plates.
Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No. 10, pp. 45–54 and plates.
Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9–15 and plates.

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yakṣiṇī wearing *oḍhaṇī*, *colī*, and *sārī*, playing music on the *vīṇā*. On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours. Size 10.4 × 8.4 cm.

Folio 8 A : The Meeting of Lovers.

After the great tribulations suffered by the Yakṣa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yakṣa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a *pan*. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size : 10.6 × 12cm.

Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A. D., from the Collections of L. D. Institute of Indology (No. 2260 Sū. 4559).

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size : 25 × 11 cm. Total folios : 8

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing. After the words समाप्तोयं ग्रंथः लेखकपाठकयोः शुभं भवतु ॥ some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted : संवच्चंद्राकासमुनिभूवर्षे श्रीनौतनपुरे फागुणि वदि ११ दिने वा० श्रीयशःकुसलगणिशिष्यमुष्य पं० श्री लाभकीर्तिगणि शिष्य पं० हर्षसोमेन लिखितं ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A.D.) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harṣasoma, the pupil of Śrī Lābhakīrtigaṇī who is the chief disciple of Vā. Yaśahkuśalagaṇī.

Folio 10 B : Brahmā holding Court.

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahmā is seated on a *Caukī* attended by two gods. Blue background; in the foreground appear four gods standing against green background.

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places.[38] Size : 10.2×10 cm.

Folio 24 A : The Lamentation of Rati.

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अथ सा पुनरेव विह्वला...... (*Kumārasambhava, IV, 4*).

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *oḍhaṇī*, blue *colī*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky.[39] Size : 10.2×10 cm. approx. (Fig. 15)

Folio 29 A : Pārvatī proceeding to the Himalayas for practising penance.

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands confidante of Pārvatī on a mountain top. In the centre stands Pārvatī dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size : 10×10.4 cm.

Folio 39 A : Pārvatī's Message to Śiva.

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvatī holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

---

[38] *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p. 15.

[39] Khandalavala & Motichandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D.

Note that the figures of Pārvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions. Size : 10 × 10.4 cm.

Folio 56 B : The Marriage of Śiva and Pārvatī.

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side. Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvatī's bridal *cādar* and with the right, one of her hands. She wears a simple bridal costume consisting of a tiera, red *cādar* and yellow skirt. Red background with *Vandanavāra*. Size : 10 × 10.2 cm.approx.

GROUP IV

Miniature Paintings of the Saṁgrahaṇī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account[40] of cosmographical belief, according to Jaina traditions. His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Bṛhat-Saṁgrahaṇī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadragaṇī Kṣamaśramaṇa written in the sixth century and the *Saṁgrahaṇī-sūtra* composed by Śrīcandra Sūri[41] in 1136 A. D. Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Kṣetrasamāsa*[42]—another cosmological text—in 1176 A.D. also wrote a commentry on Śrīcandra's *Saṁgrahaṇī.* Several texts, entitled *Saṁgrahaṇī*-sūtra, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhaṇḍārs*, but the works of Jinabhadragaṇī and Śrīcandra Sūri are the most popular.[43] He has also composed the *Laghu*

---

[40] Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates.

[41] There are several published editions of the *Bṛhat-Saṁgrahaṇī-sūtra* of Jinabhadragaṇī Kśamaśramaṇa :—
- (1) Published by Sri Bhimsi Manek, Bombay, containing 312 gāthās.
- (2) Published with the comm. of Malayagirisūri, by Sri Atmananda Sabha, Bhavnagar, and contaning 353 gāthās.
- (3) In the *Laghu-Prakaraṇa-Saṁgraha*, this work is published and contains 349 gāthās.

[42] For Śrīcandra Sūri, See M. D. Desai, *Jaina Sāhityano Itihāsa*, pp. 253–54.

A *Kṣetrasamāsavṛtti* is also composed by Haribhadrasūri in V. S. 1285.

[43] The *Bṛhat-Saṁgrahaṇī* of Śrīcandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās.

Saṁgrahaṇī. Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages.

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Saṁgrahaṇī sūtras*.

A large number of illustrated manuscripts of the *Saṁgrahaṇī* are available in the Jaina *Bhaṇḍāras* and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Saṁgrahaṇī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)[44], the fourteen *ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Saṁgrahaṇī* painted at Matar in 1583 A.D. discussed below.

S. M. Nawab first published a few miniatures of the *Saṁgrahaṇī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol. I, figs. 269–271 and 273–278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Saṁgrahaṇī* dated 1637 A.D. in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Saṁgrahaṇī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji of Ahmedabad and assigned it to *c.* 1550 A.D., and considered it as hailing from Gujarat[45].

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Saṁgrahaṇī Sūtra*, dated

---

[44] Upadhye A. N., Doctrine of *Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934).

[45] Anand Krishna, Pre-Akabari examples of Rajasthani illustrations, *Marg*, Vol. XI (March, 1958), No. 2, pp. 18 ff., figs. 6, 7, 8.

A. D. 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi[46], and pointed to the use of *cākadāra* and *gheradāra jāmās*. The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular.

Pramod Chandra[47] published a folio from the Matar *Saṁgrahaṇī Sūtra* dated A. D. 1583, showing *cākadāra* (four-pointed) *jāmā*. He also referred to the *Uttarādhyayana-sūtra* dated 1591 A. D. (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation. The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *aṭpaṭī pagaḍī*. This *Saṁgrahaṇī-sūtra* from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, was painted at Matar (near Kaira-Kheḍā), (Central Gujarat) by one painter called Govinda.

We reproduce here some more paintings from this Matar *Saṁgrahaṇī* painted by Govinda to give a much better idea of the style, and of its richness. This work is called *Laghu-saṁgrahaṇī* composed by Śrī-Candrasūri. We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc.

Laghu-Saṁgrahaṇī painted at Matar in V. S. 1640 (=1583 A. D.), from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, (No. 2686).

Size : 26.3 × 11 cm. Total folios : 39

Date of Ms. and colophon : संवत् १६४० वर्षे आसाढ सुदि १५ तिथौ रविवासरे श्री मातरपुरग्रामे लिखितं ।। श्री ।। श्री अंचलगच्छे श्री श्री श्री पूज्य भट्टारक श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्म्ममूर्त्तिसूरिविजयराज्ये ।। श्री ।। Written in Śrī Mātarapura-grāma on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Āṣāḍha in the Samvat year 1640 (=1583 A.D.), during the lordship of Bhaṭṭāraka Śrī Dharmamūrtisūri in the Añcalagaccha.

The manuscript seems to have been copied by Śrī Guṇanidhānasūri at the behest of Śrī Dharmamūrtisūri, according to an entry on folio 20 A.

On folio 33b (Fig. 18) we find, written in golden letters, चीतारा गोविंद, i.e. Painter Govinda.

---

[46] Khandalavala, Karl, *Marg*, XI, No. 2, pp. 4ff, fig. 3.

[47] Pramod Chandra, *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 33.

Folio 4 B : Gods of *Bhavanapati* Class.

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarṇa, the Agni, the Dīpa, the Udadhi, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the *Bhavanapati* classes of gods.

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *paṭkās*, and *mukuṭas*. Red and blue backgrounds.
Size : 26 × 4.5 cm.

Folio 5 A : Ornaments and other Symbols.

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods :

(1) *Cūḍāmaṇi* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuḍa*, (4) *vajra*, (5) *kalaśa*, (6) *siṁha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gaja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna*. The *Vardhamānaka* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder. Red background.
Size : 21.5 × 4 cm.

Folio 6 A : Symbols of the different classes of *Vyātntara* trees.

Beginning from left are : (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vaṭa*, (4) *Khatvāṅga*, (5) *Aśoka*, (6) *Campaka*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*.

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds. There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree. Size : 21 × 3 cm. approx.

Folio 6 A : Different grades of demons etc.

In the lower panel are represented : (1) Piśāca, (2) Bhūta, (3) Yakṣa, (4) Rākṣasa, (5) Kinnara, (6) Kiṁpuruṣa, (7) Mahoraga and (8) Gandharva. They are either black, blue, green and white. They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes.

Folio 7 B : Dancers and Musicians.

In the upper panel, a dancing scene is represented. Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming. In between them, two dancing girls are performing. The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow. The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i. e., the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupaṭṭā* and turban. The dancers are dressed in tight trousers, *paṭkā*, *oḍhaṇī*, and *colī*. One of the female dancers also wears pompons. In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label.

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo. Red background.

Both the panels represent the various *anīkas* (paraphernalia of the army) that the Indras of *Vyāntara* class have. They include : Gāndharvas (musicians), *naṭas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders. The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls.
Size : 21 × 4 cm. approx. (Colour plate III, Fig. V).

Folio 14 A : Symbols of various gods in heaven.

The symbols beginning form the right are : (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a Sūkara (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (khaḍgi), (11) a bull, (12) and an antelope.
Size : 21 × 7 cm.

Folio 14 B : Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions.

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanodadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region.

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc., contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses. Size : 21 × cm. approx.

Folio 19 B and 20 A : (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A.) Heavens to which certain class of people attain after death.

According to the *Saṁgrahaṇī Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the Asuras. Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhṛgupatana*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara-devalokas*.

It may be noted that the Śaivites in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation. But according to the Jainas, they were reborn as only second-rate godheads.

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel. In the first compartment is shown a man throwing himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side.

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *jyotiṣkas* (astral bodies). This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19 B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him.

The *Caraka-parivrājakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography. In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivrājaka*, carrying a staff and a water-pot. In the upper panel of folio 20 A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*.

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven. In the second compartment (folio 20 A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world. The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment. In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen. These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva-loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side.

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graiveyaka* heaven of the Jaina cosmography. It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented. In the following compartment is represented a *Gaṇadhara* and next to him is another four-armed god. Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e.g., the *Pūrvadharas*, *Pratyeka-Buddhas*, *Gaṇadharas* and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jainas. The four-armed god beside the *Gaṇadhara* represents the god of this heaven.

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-śilā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire. In the painting, the Tīrthaṅkaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana*. The space above and below the crescent-shaped *Siddha–śilā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appeears : श्री धर्ममूर्त्तिसूरिभिः लिखिता । श्री अंचलगच्छे श्री गुणनिधानसूरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Gaṇanidhānasūri of Śrī Añcalagaccha.

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

Folio 21 A : Sexual life enjoyed by different gods.

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque; light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Īśāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanatkumāra* and *Māhendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size : 23 × 7. 5 cm.

Folio 21 B : Dancing and Music in Indra's court.

The upper panel is labelled *Indra-nāṭikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab*-players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparlā Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size : 25.5 × 8.7 cm.

(Fig. 16)

Folio 23 A : Six *Leśyas*, or Thought-Colours.

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *leśyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black man is unwittingly cutting at the root of the Tree of Life which is an unwise act while the white man uses only its fruit and flowers which have fallen and thus does not in any way harm the Tree. The rest of the men are in different stages of evolution. Yellow background; red foreground; ultramarine and a carmine sky. Size : 24.2 × 10 cm.

(Colour plate IV)

Folio 24 A : Some common features of Gods.

The gods are supposed to be ever young, unwinking and possessing fragrant and clean bodies, adorned with ornaments. The picture represents a young god, lying on a canopied cot and attended by two female *cauri*-bearers on either side, wearing fine *oḍhaṇī*, *colī* and skirt (*ghāgharā*). Blue and red background. Size : 13.8 × 8.3 cm.

Folio 25 A : *Lokapuruṣa*

The *Lokapuruṣa* representing the shape of the cosmos, with various hells, the earth, the luminous bodies and heavens is conceived in this form. Red and blue background. Strangely enough the figure represented here is that of a woman.
Size 25.7 × 10.3 cm.

Folio 26 B : The Hell Tortures.

The panel divided into four sub-compartments depicts the tortures of hell. The representations of the hells found in several manuscripts of the *Saṁgrahaṇī* are published here for the first time.

In the first compartment the hell guards are tearing out the eyes of two sinners; a man with four hands. In the second compartment, two men with their hands tied stand under a tree. In the third compartment hell tortures are being inflicted upon two sinners. In the fourth one, two denizens of hell are fighting and pulling each other's hair.

Folio 27 A : Continuation of Hell Scenes.

In the upper three compartments are continued the hell scenes from the folio 26 B. The background is red and blue.

The first compartment in this panel shows two pairs of men and women, fighting, kicking and pulling one another's hair, their bodies are smeared with blood. In the second compartment is shown a naked male thrown over a spiked bed. In the third compartment is shown a naked woman impaled on a pointed spike. Size : 15.9 × 4.7 cm.

State [illegible] Lucknow
7598

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

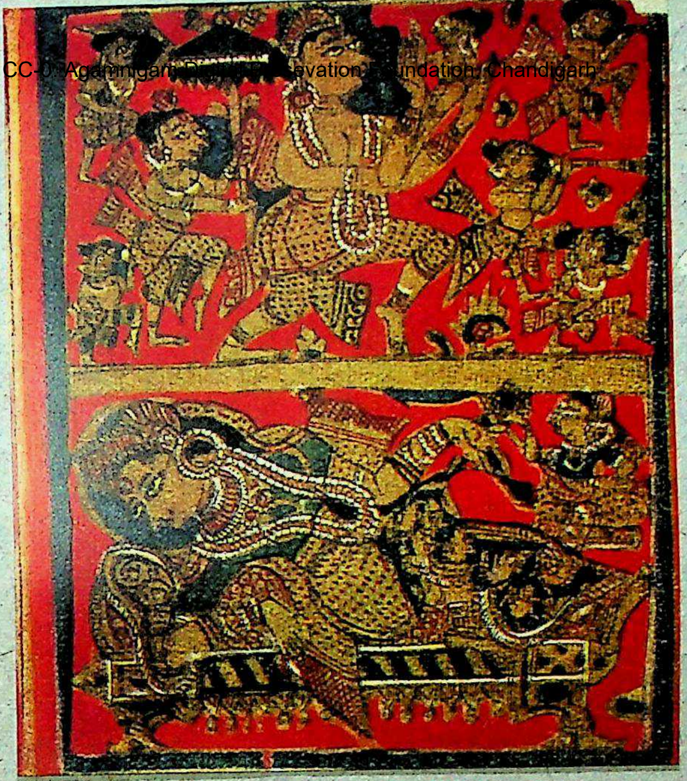


Fig. I. Birth of Mahāvira. Folio 36 B. *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

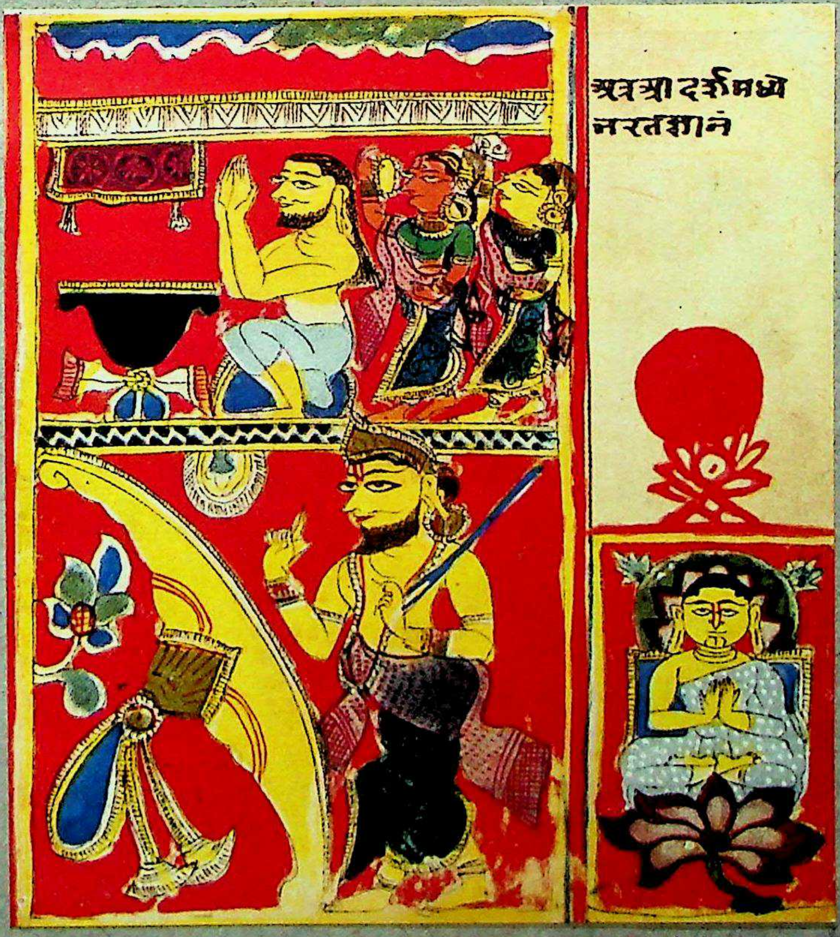
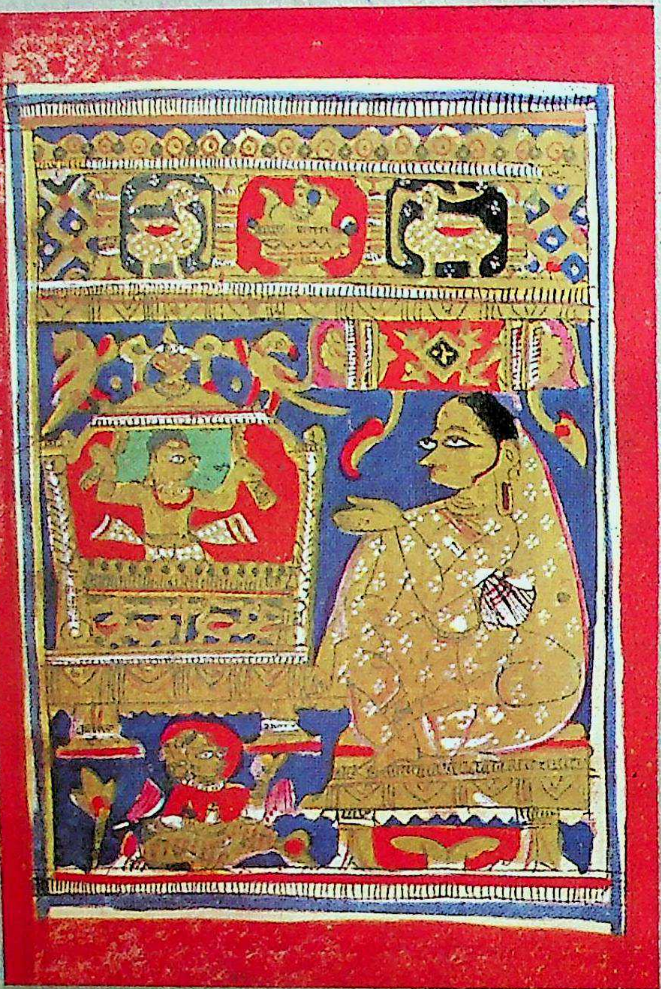


Fig. II. Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge. Folio 153 A, *Śatruñjaya Māhātmya*, c. 1420 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



←

Fig. III. Vajra in his cradle. Folio 107 A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

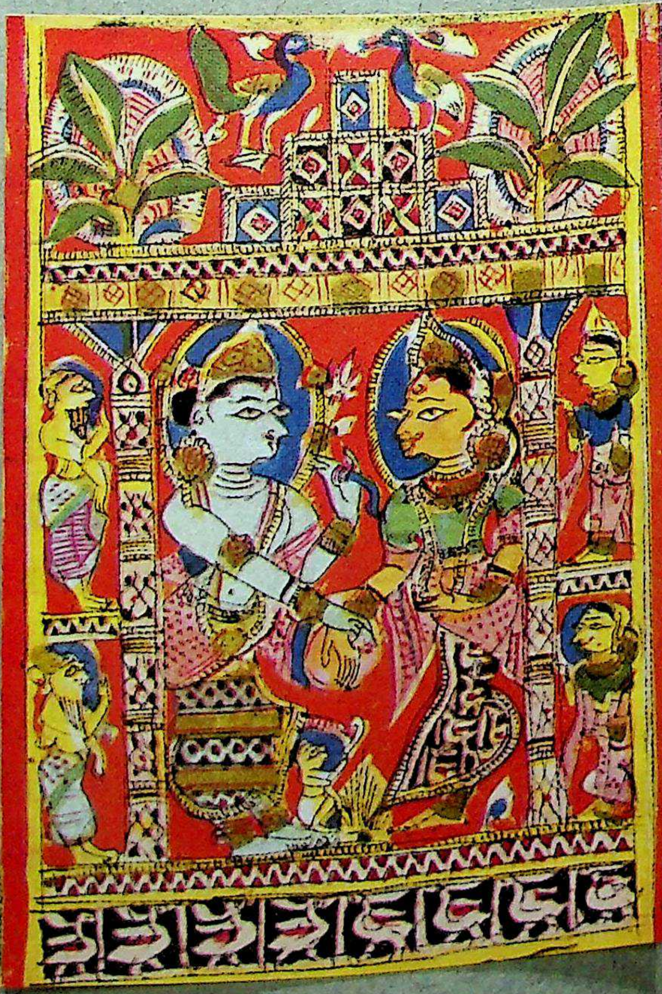


Fig. IV. Marriage of Candraprabha. → Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

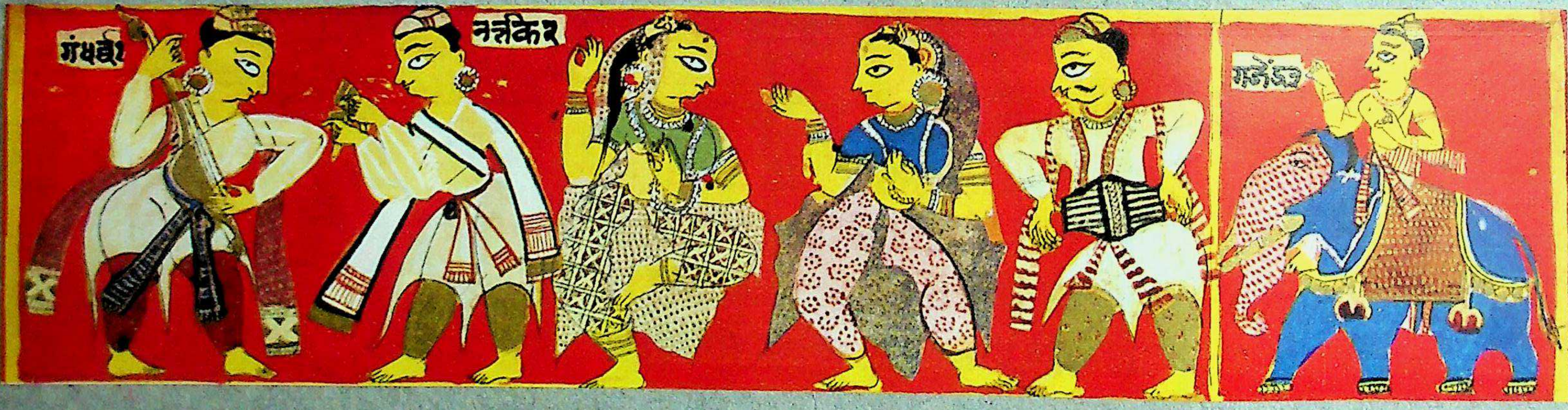

गंधर्व
नत्तकिर
गजेंद्र

Fig.V. Dancers and Musicians. Folio 7 B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

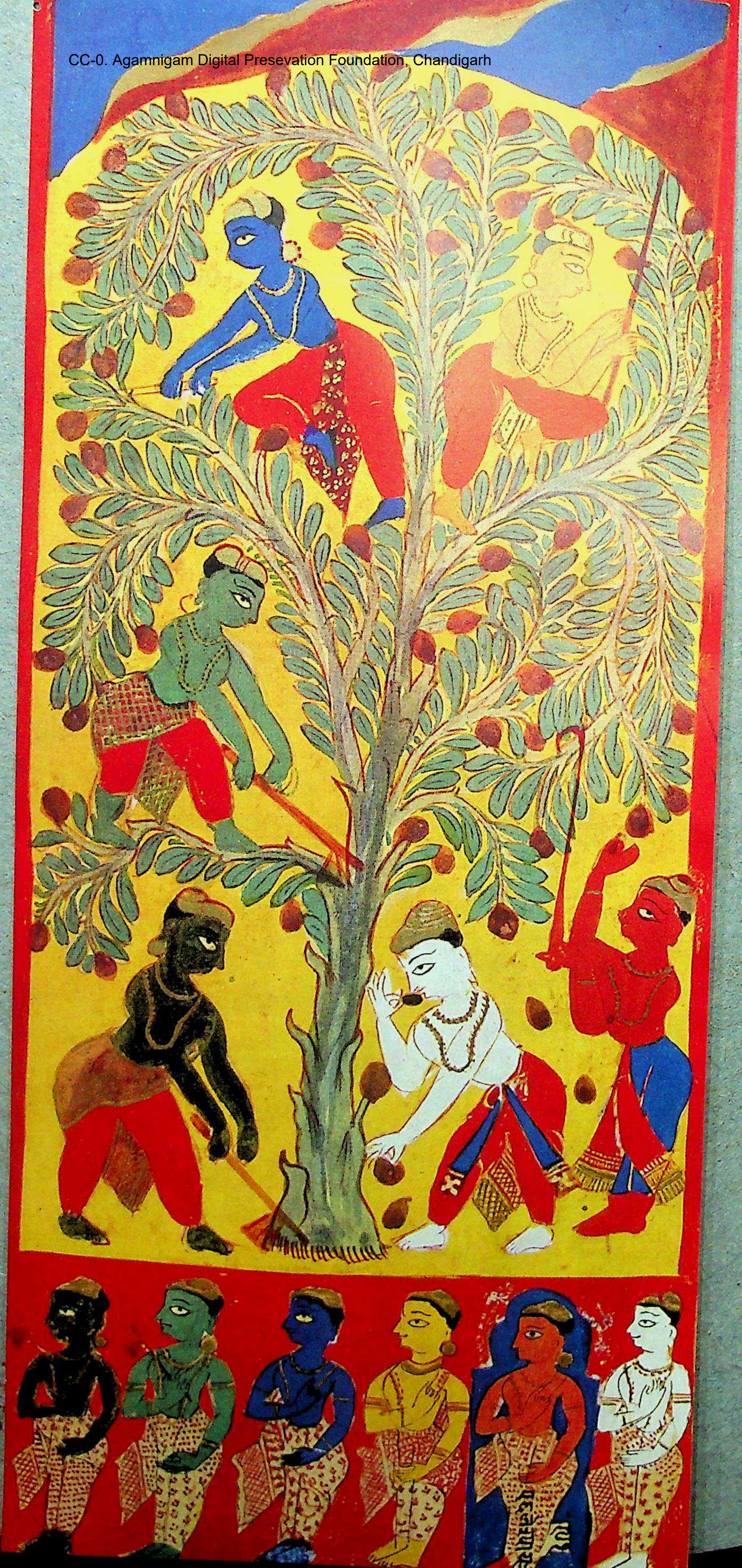
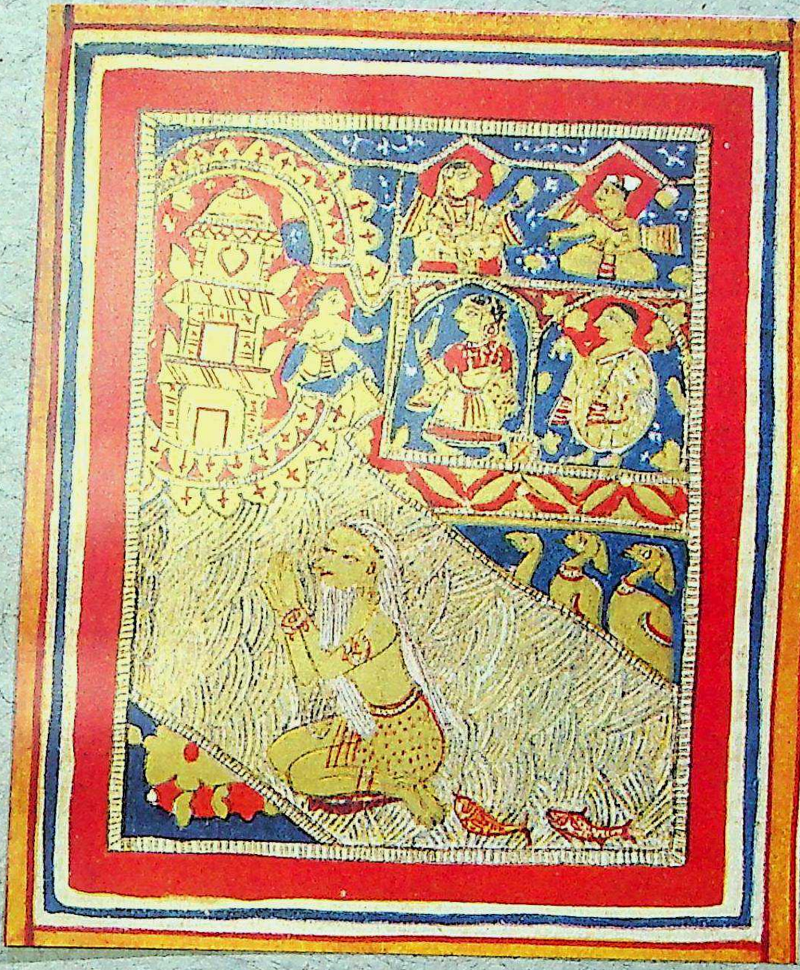
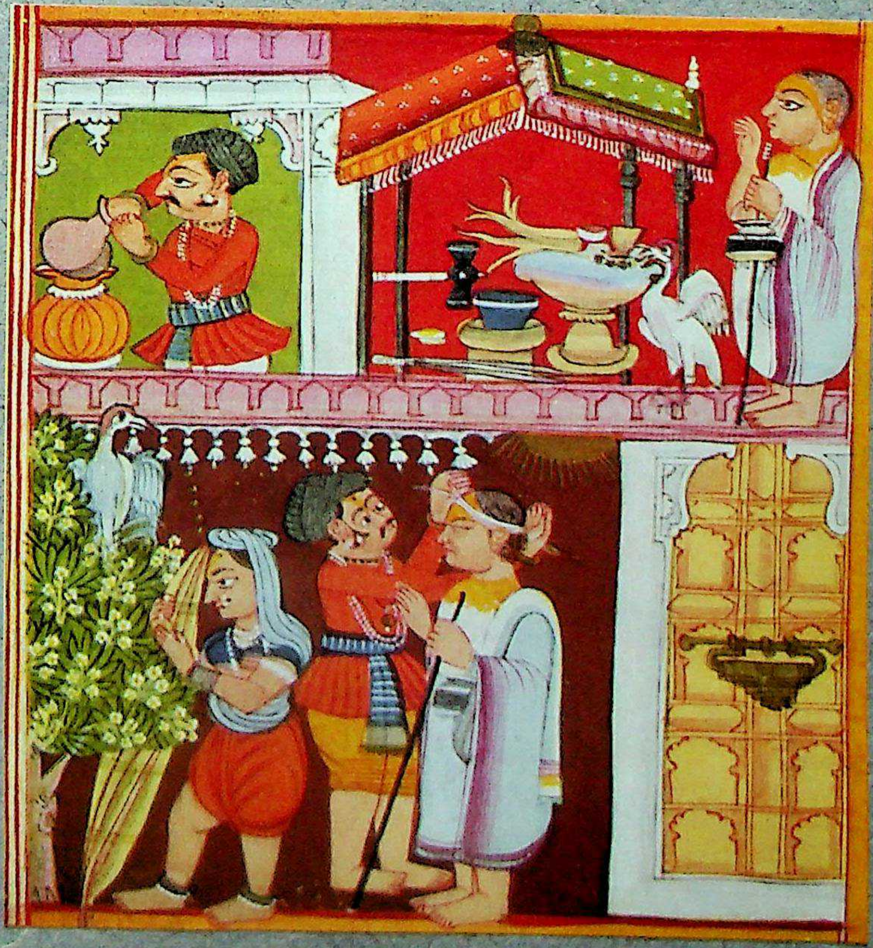


Fig. VI. Six Leśyas.
Folio 23 A
Laghu-Saṁgrahaṇī
dated 1583 A. D



←

Fig. VII. Some episodes from the story of Jayaghoṣa. Folio 40 A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



→

Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Metārya. Folio 52 B, *Upadeśamālā*, Late 17th or early 18th century A.D., Ḍevasano Pado Bhaṇḍāra

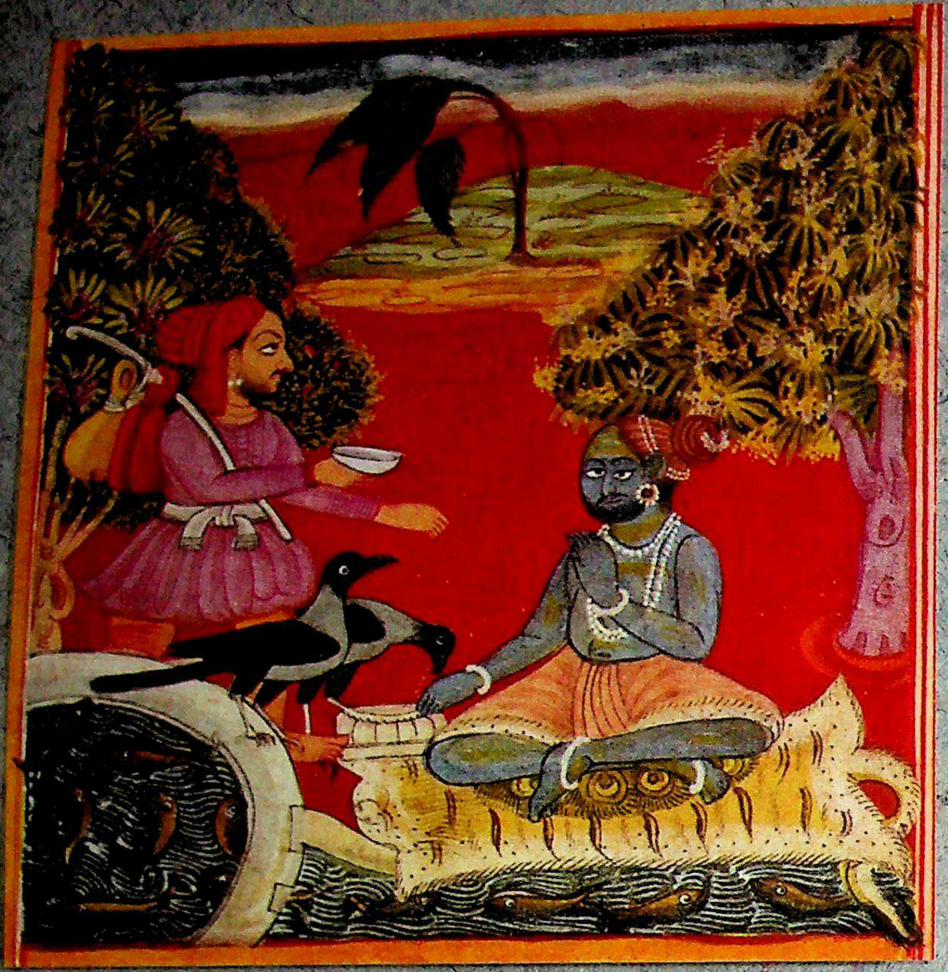


Fig. IX. Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned into a Hindu monk. Folio 69 B, *Upadeśamālā*, Late 17th or early 18th century A. D.

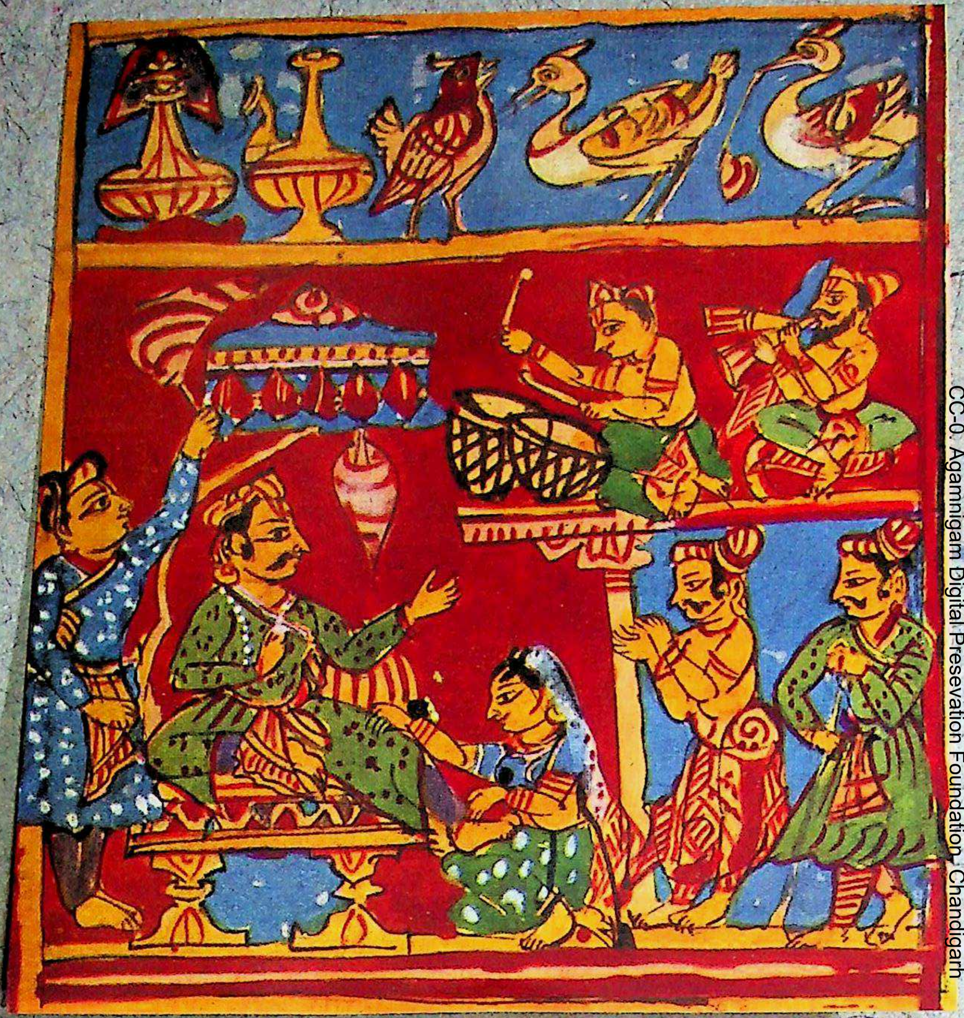


Fig. X. Installation ceremony of Bharata Cakravartin. Folio 198 A, *Jambudvīpa-prajñapti-prameya-ratna-mañjūṣā-ṭīkā*, c. 1606 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijyaji

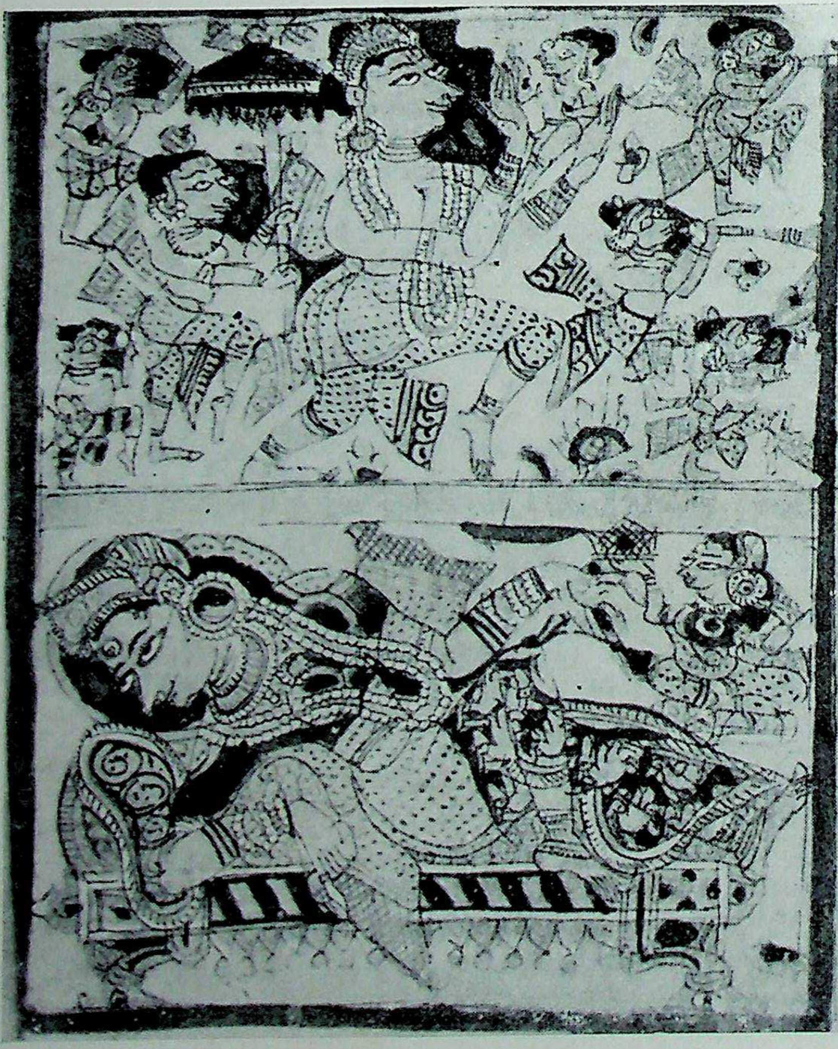


Fig. 1. Birth of Mahāvīra. Folio 36 B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A. D.

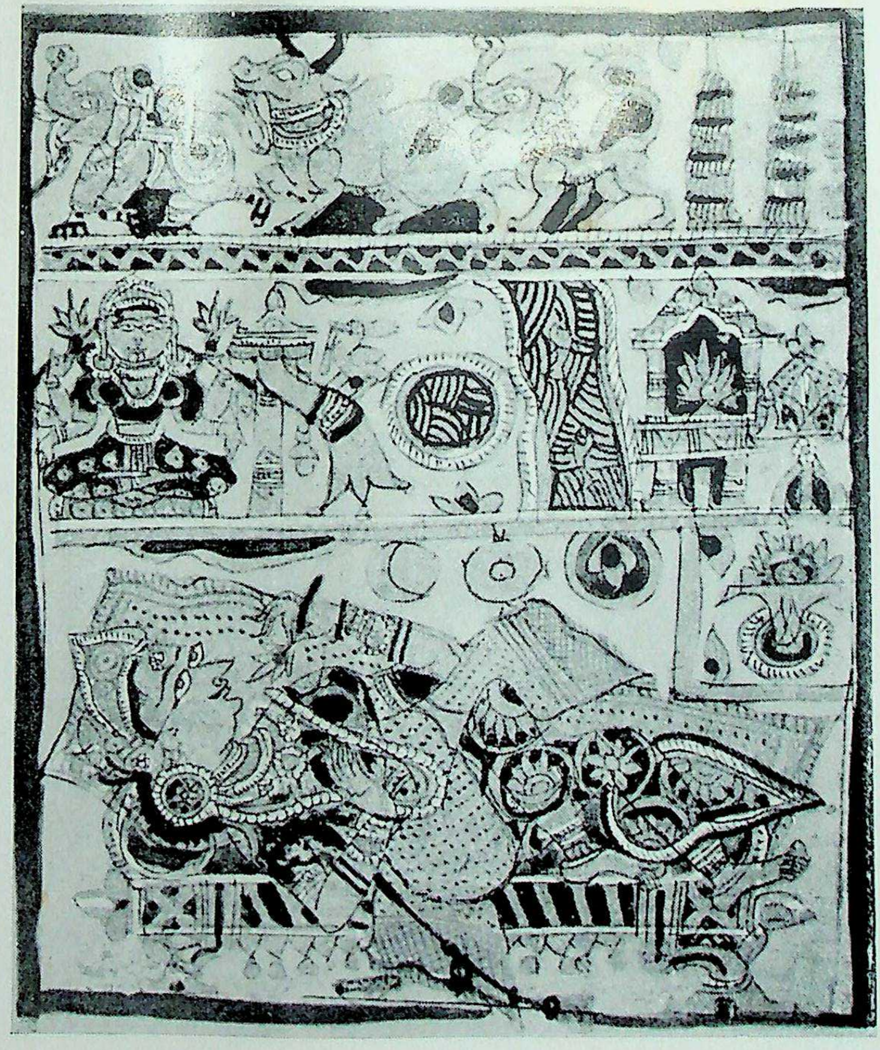


Fig. 2. Fourteen dreams of Devānandā. Folio 3 A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

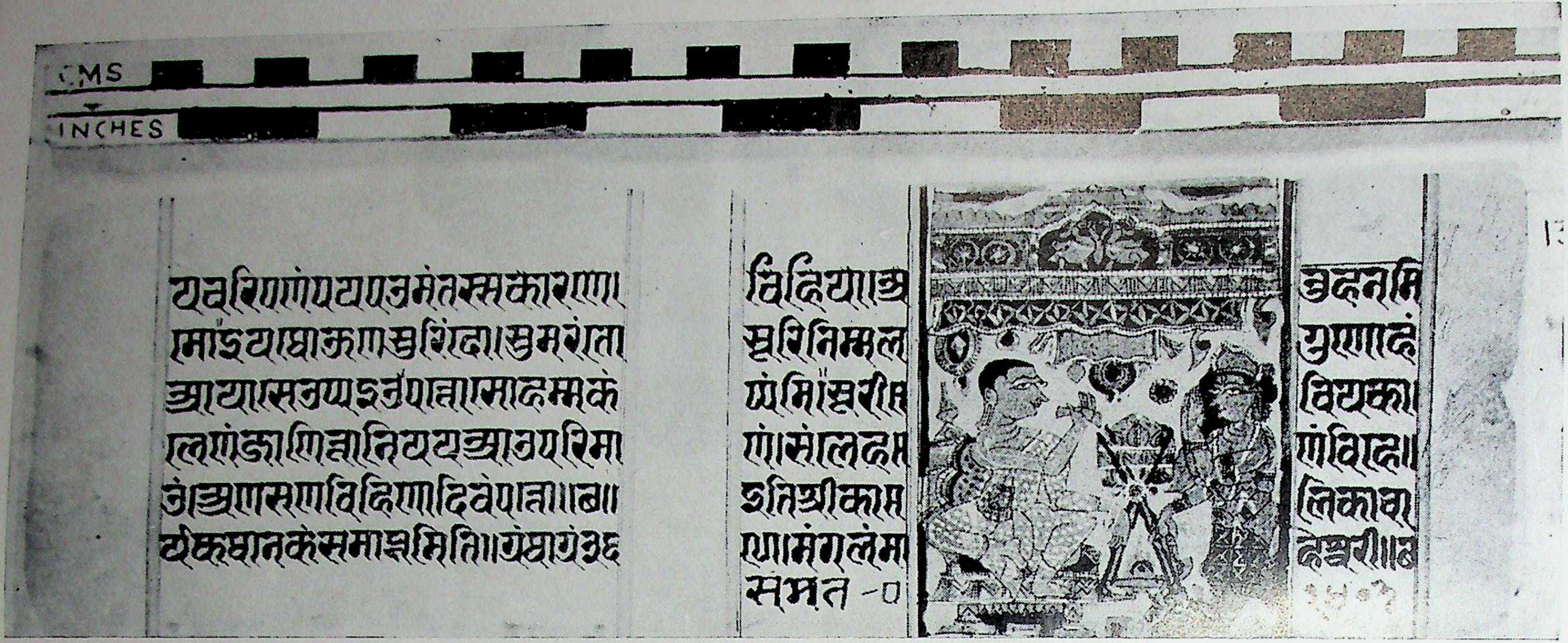


Fig. 3. Kālakācārya with four-handed Indra. Folio 132A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D.

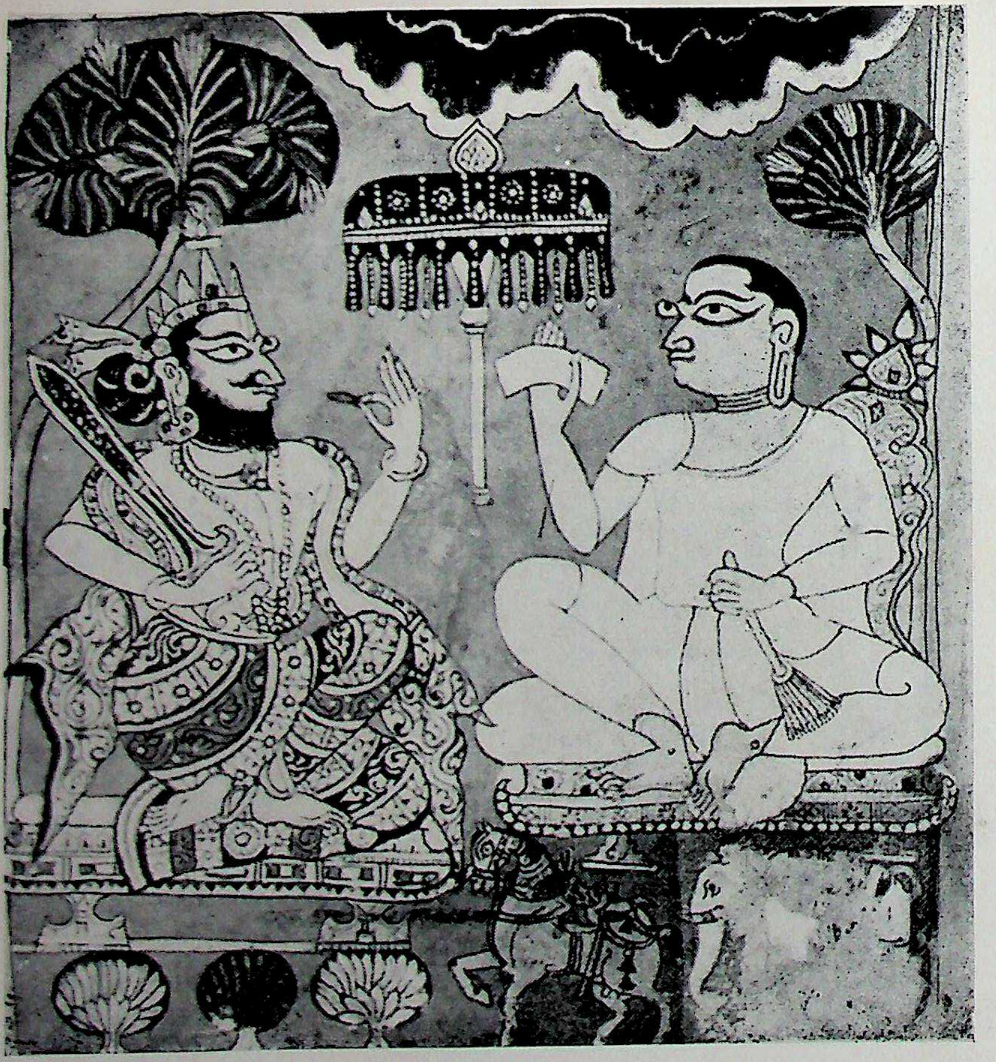


Fig. 4. Kālaka and Garddabhila. Folio 43, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

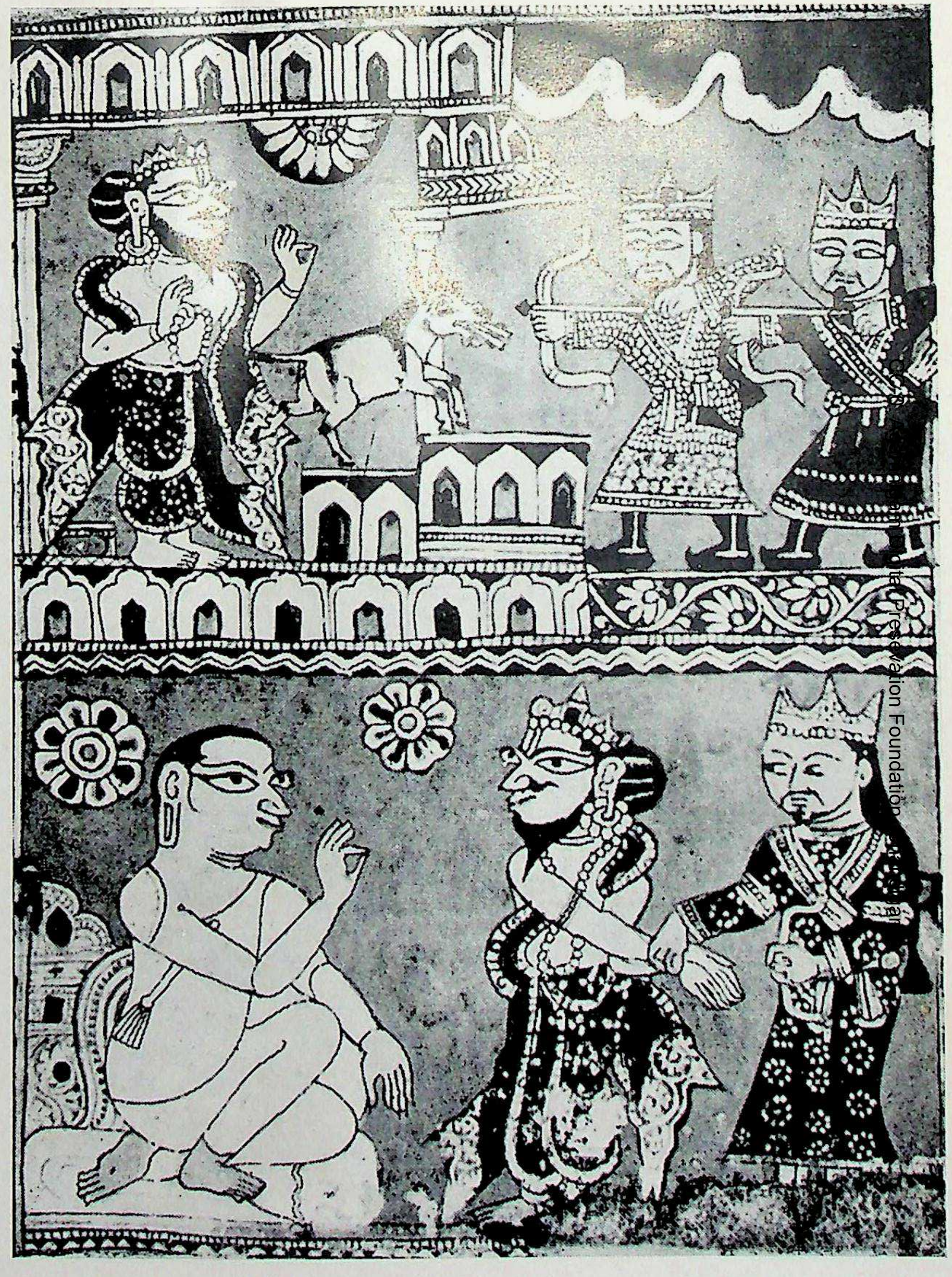


Fig. 5. Defeat and captivity of Garddabhila. Folio 12 B, *kālaka-kathā*, c. 1430 A. D.

Digital Preservation Foundation

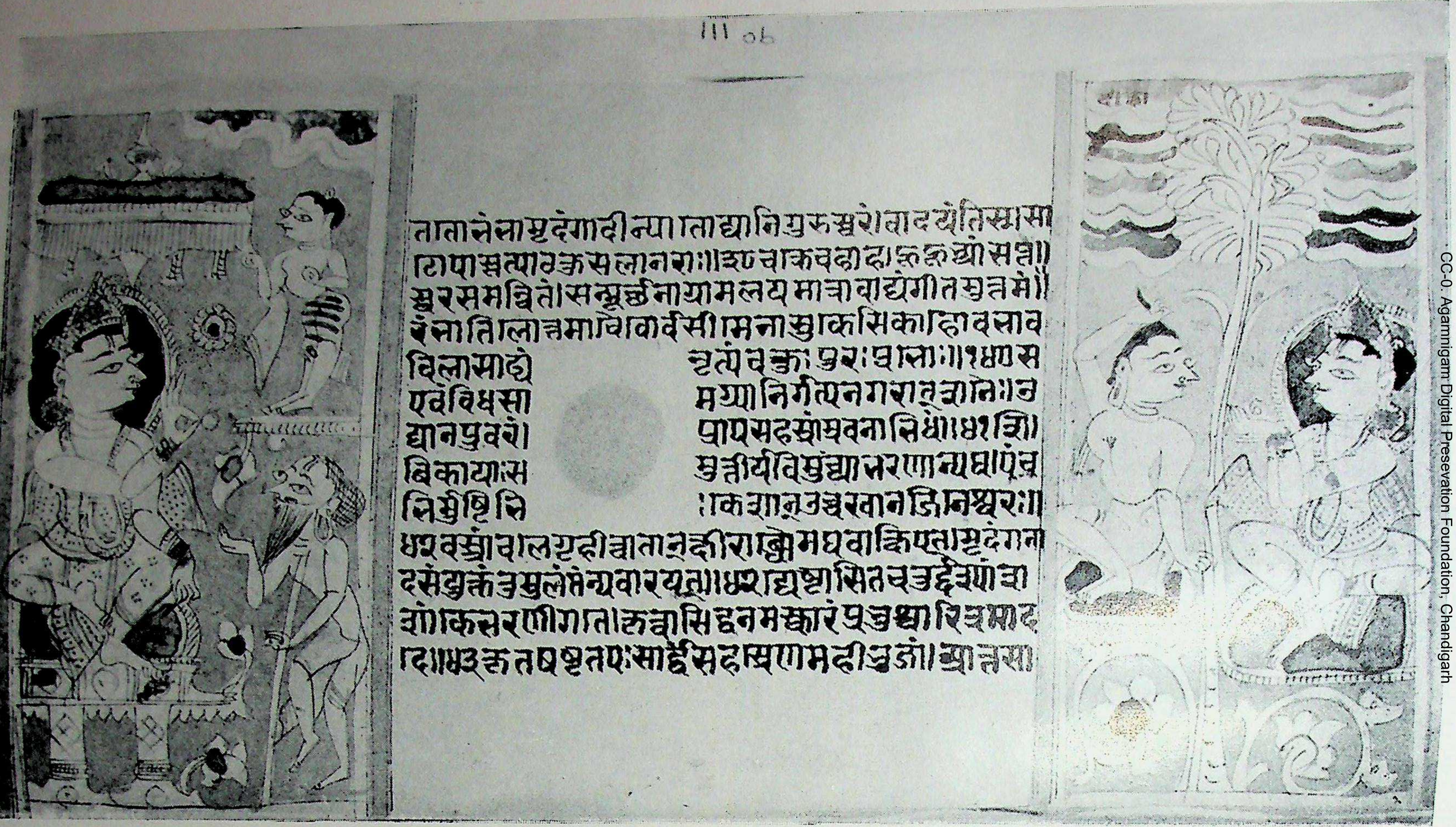


Fig. 6. Vārṣikidāna and Dıkṣā of Śantinātha. Folio 111 A, *Śantinātha Caritra*, 1396 A.D. (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

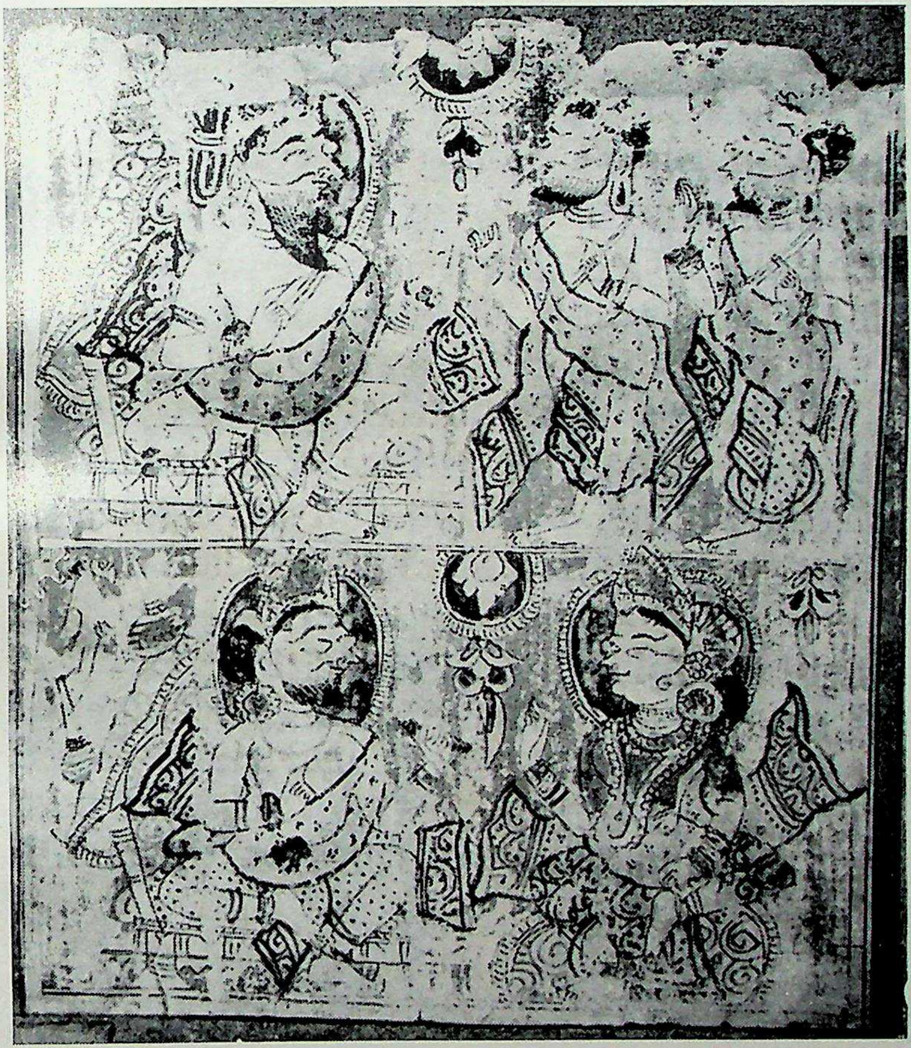


Fig. 7. (Upper panel) Bhīma holding court. (Lower panel) Bhīma consulting his queen. Folio 2 B, *Damayantī-kathā-campū*, 1400-1425 A D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

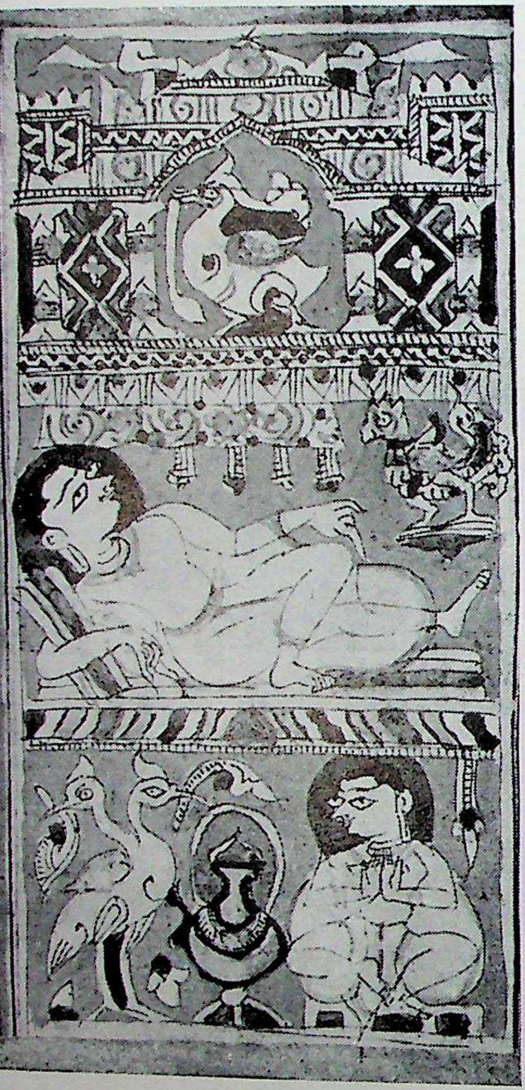


Fig. 8. Evils resulting from idleness and procrastination. Folio 7 A, *Uttarādhyayana Sūtra*, 1492 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

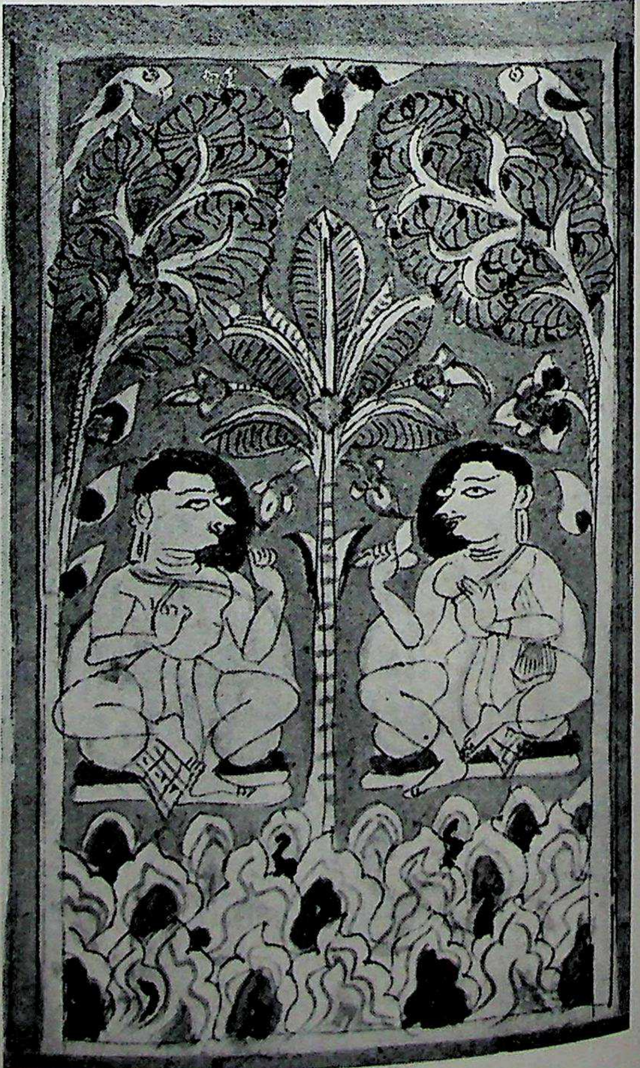


Fig. 9. Keśī and Gautama conversing. Folio 46 B, *Uttarādhyayana-sūtra*, 1492 A. D.

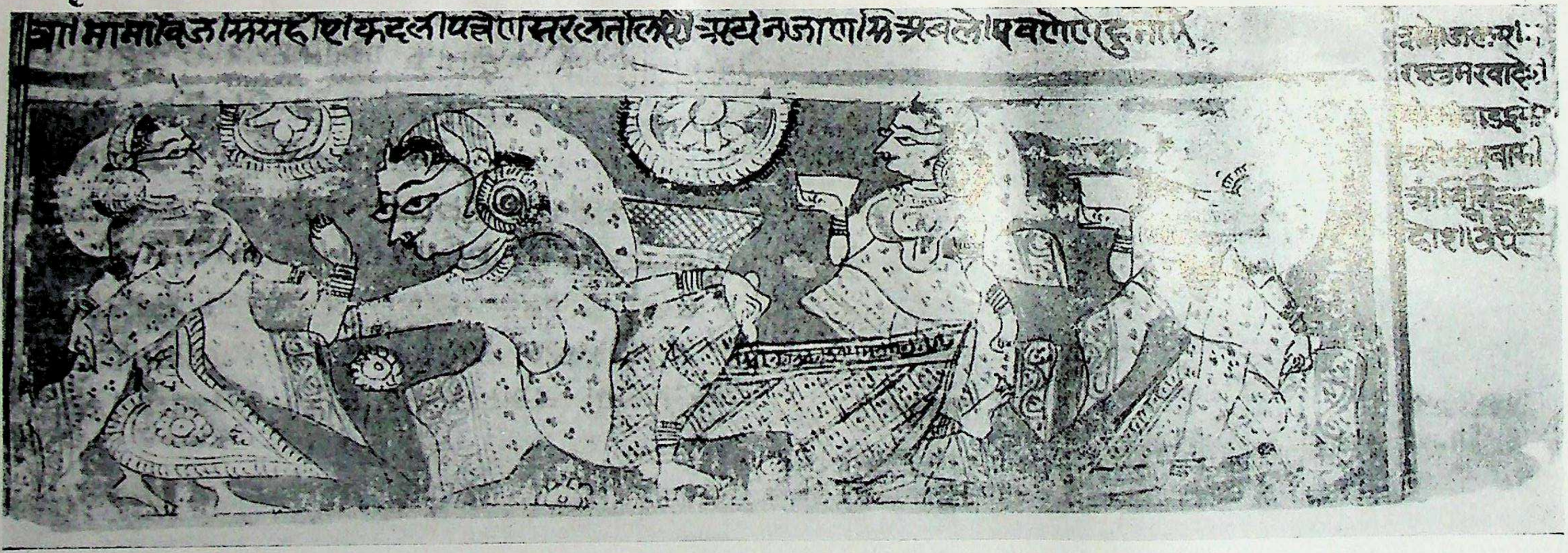


Fig. 10. Kāmakandalā suffering the pangs of separation. Folio 13 A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

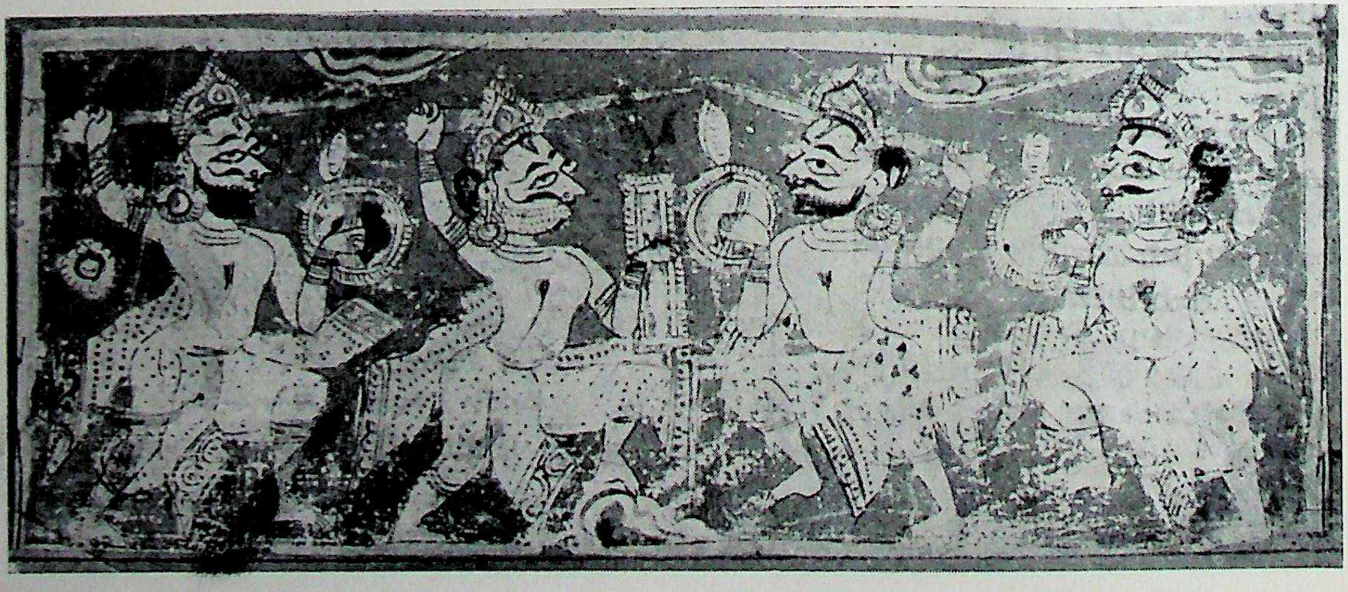


Fig. 11. Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena. Folio 24 B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A. D.

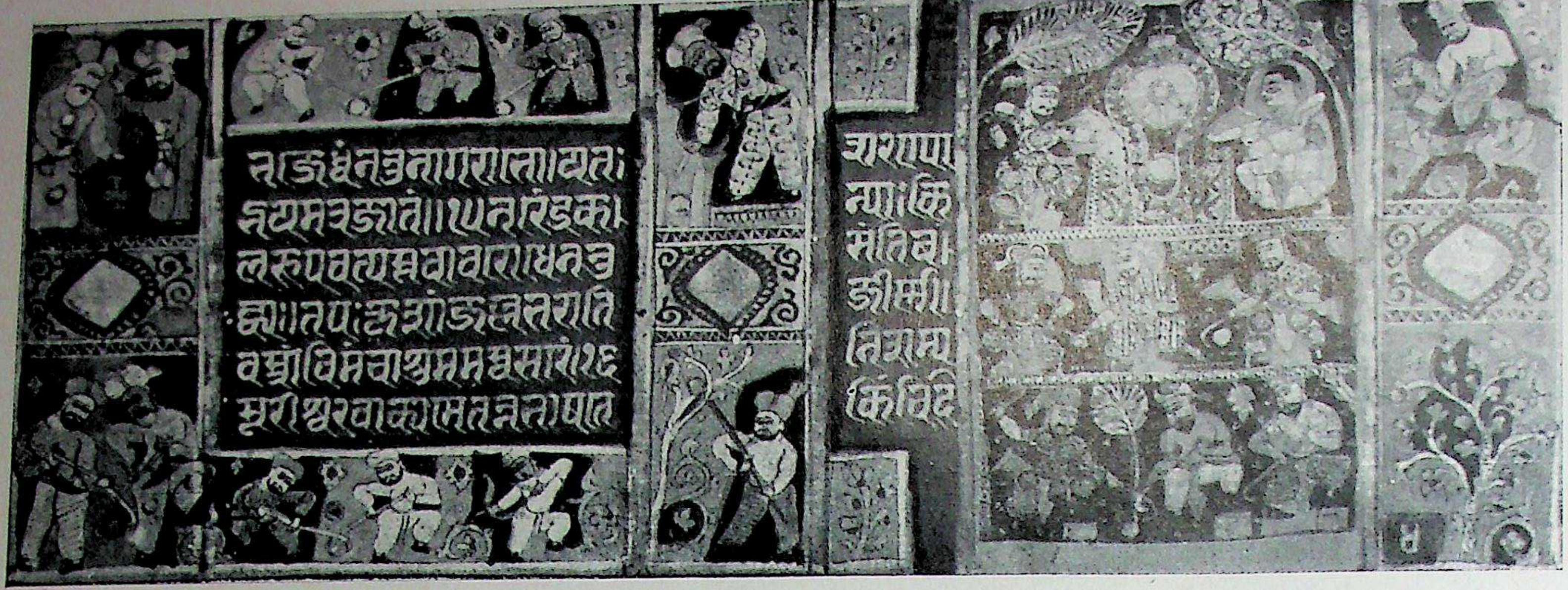


Fig. 12. Game of *Gendi-daḍā*. Folio 4 A, *Kalpā-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A. D. Collection of Anchalagaccha, Jamnagar

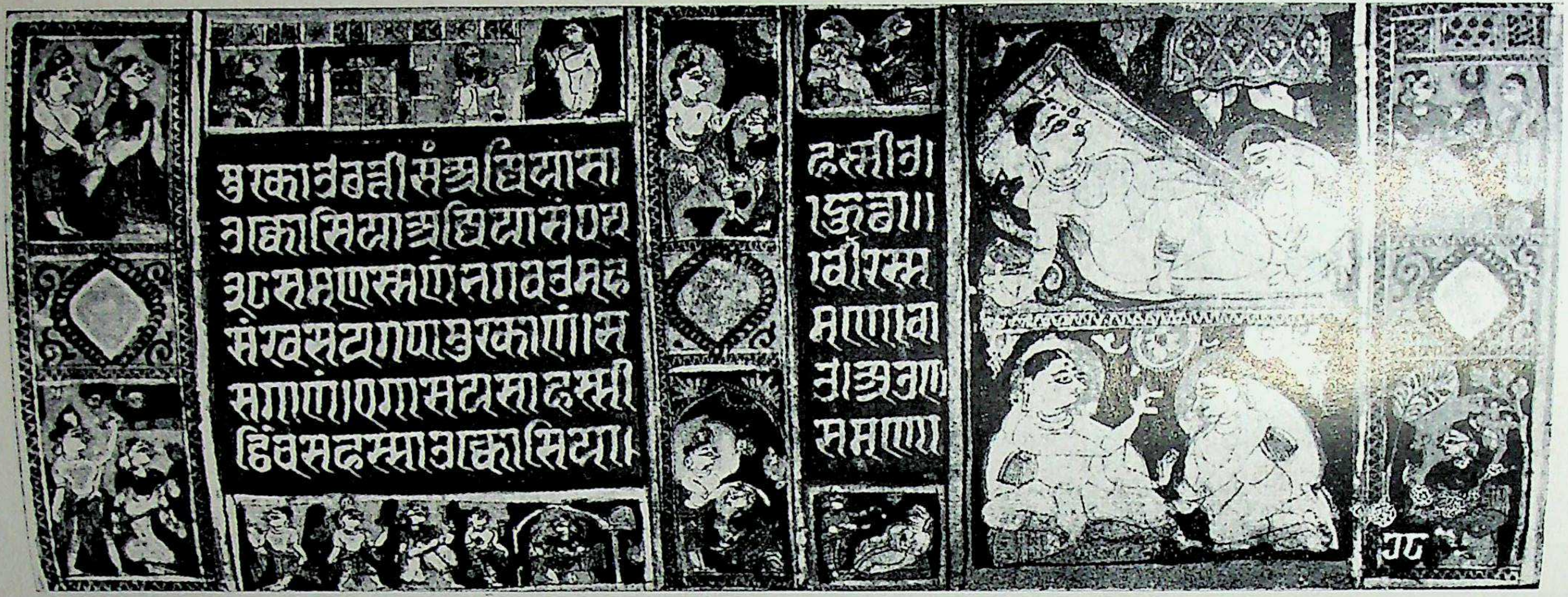


Fig. 13. Obstaces in the path of Jaina monks and nuns. Folio 78 B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A. D.

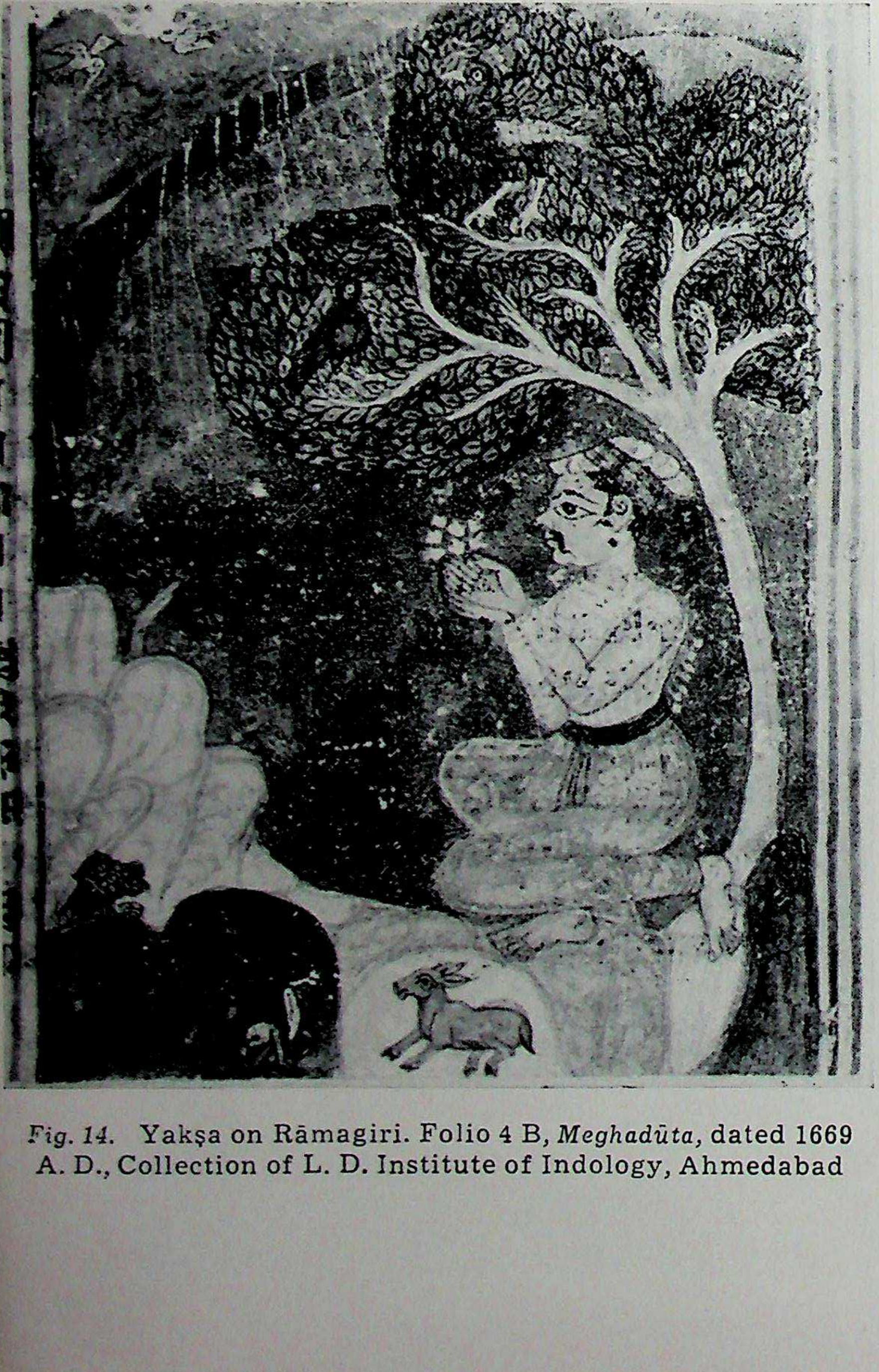


Fig. 14. Yakṣa on Rāmagiri. Folio 4 B, *Meghadūta,* dated 1669 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

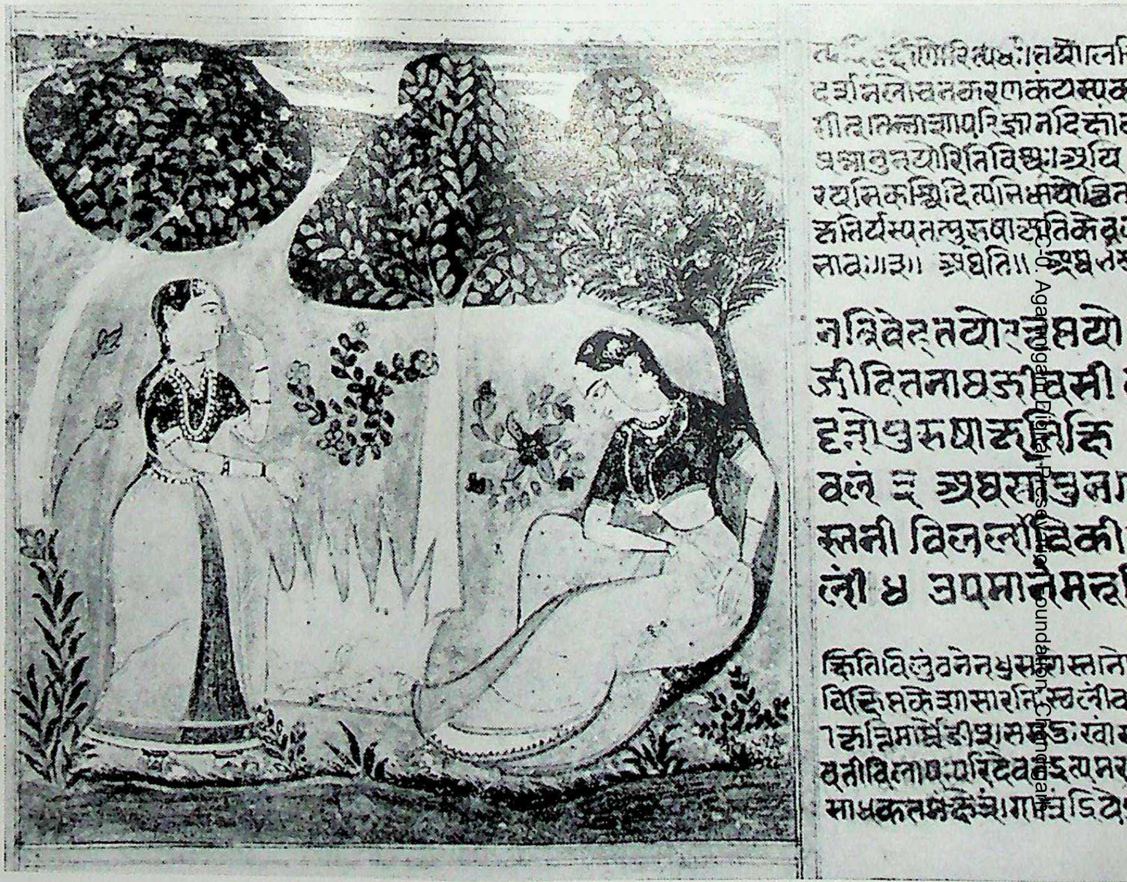


Fig. 15. The lamentation of Rati. Folio 24 A, *Kumārasambhava,* dated 1644 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

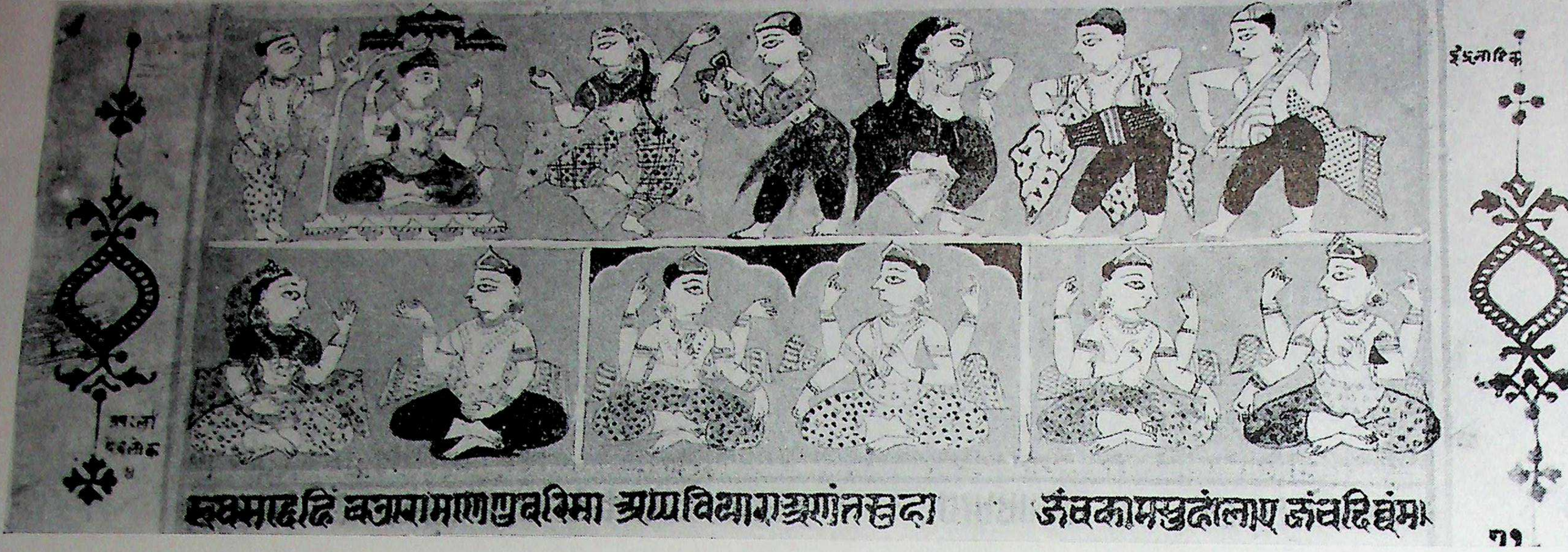


Fig. 16. Dancing and music in Indra's Court. Folio 21 B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

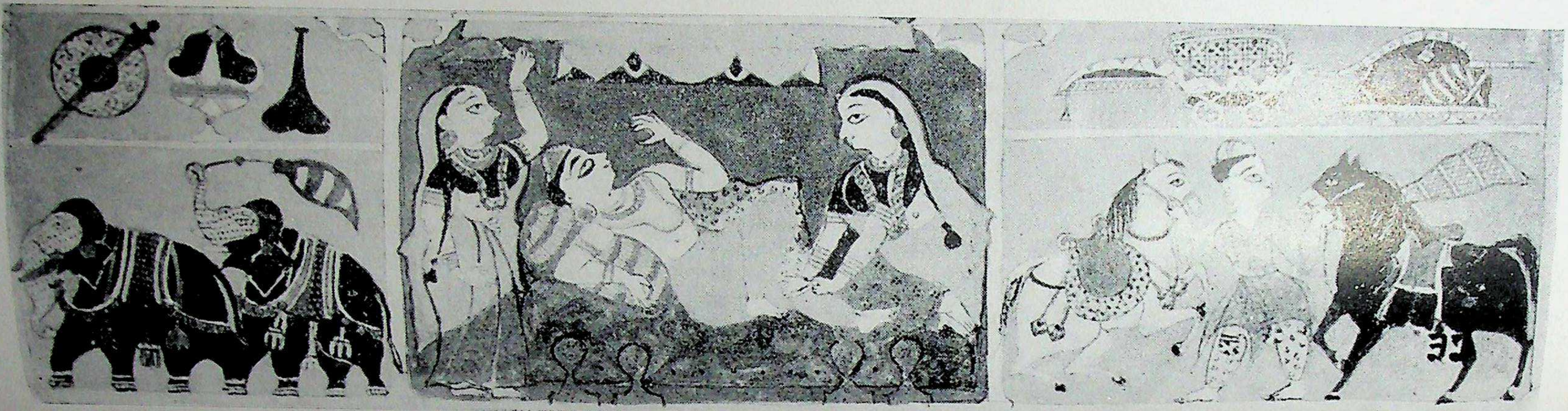


Fig. 17. The Jewels of Vāsudeva. Folio 32 B (lower panel), *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A. D.

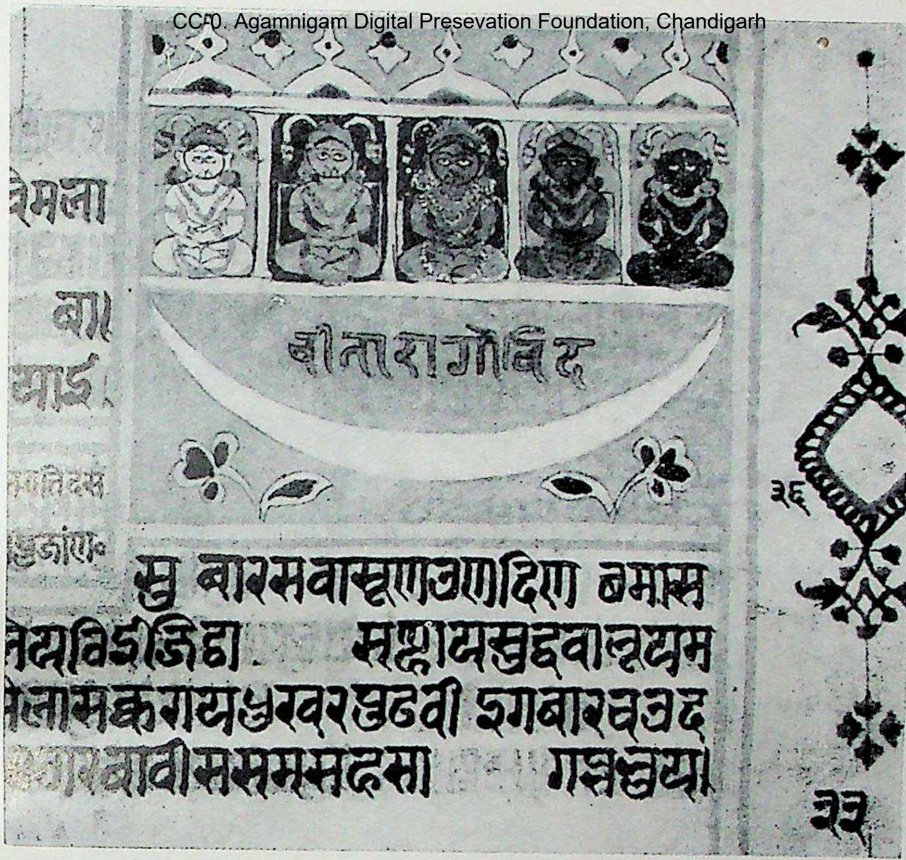


Fig. 18. Representation of the *Siddhaśilā*, Folio 33 B, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A. D.

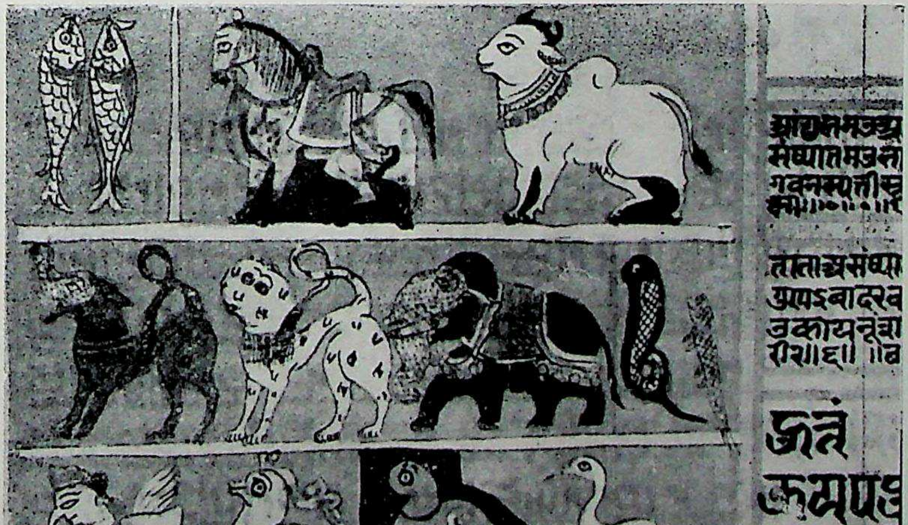


Fig. 19. Some symbols. Folio 35 A, *Laghu-Saṁgrahaṇī*, dated 1583 A. D.

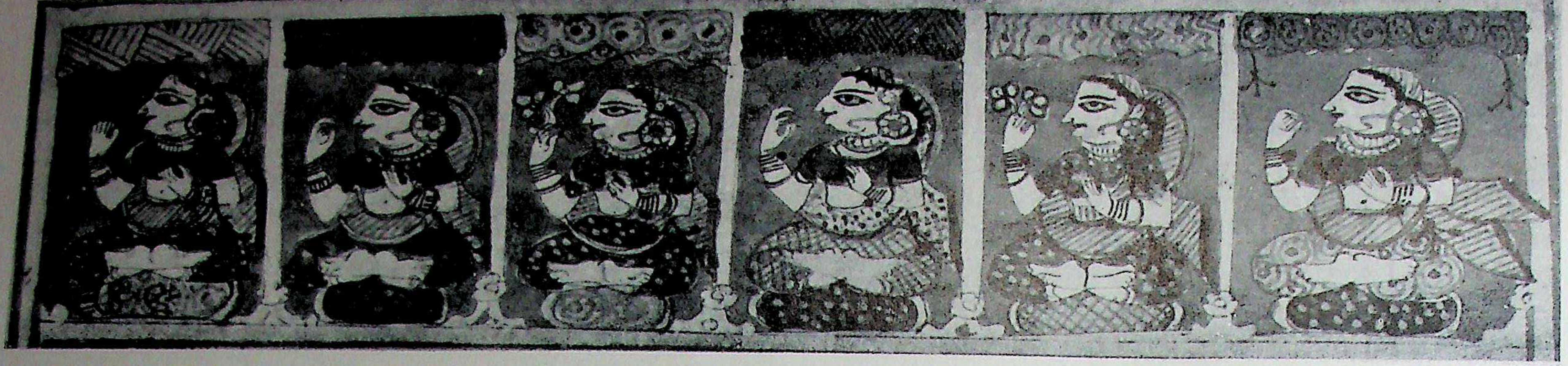


Fig. 20. Illustrations of *Saṁsthānas.* Folio 17 A, *Saṁgrahanī Sūtra,* dated 1587 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

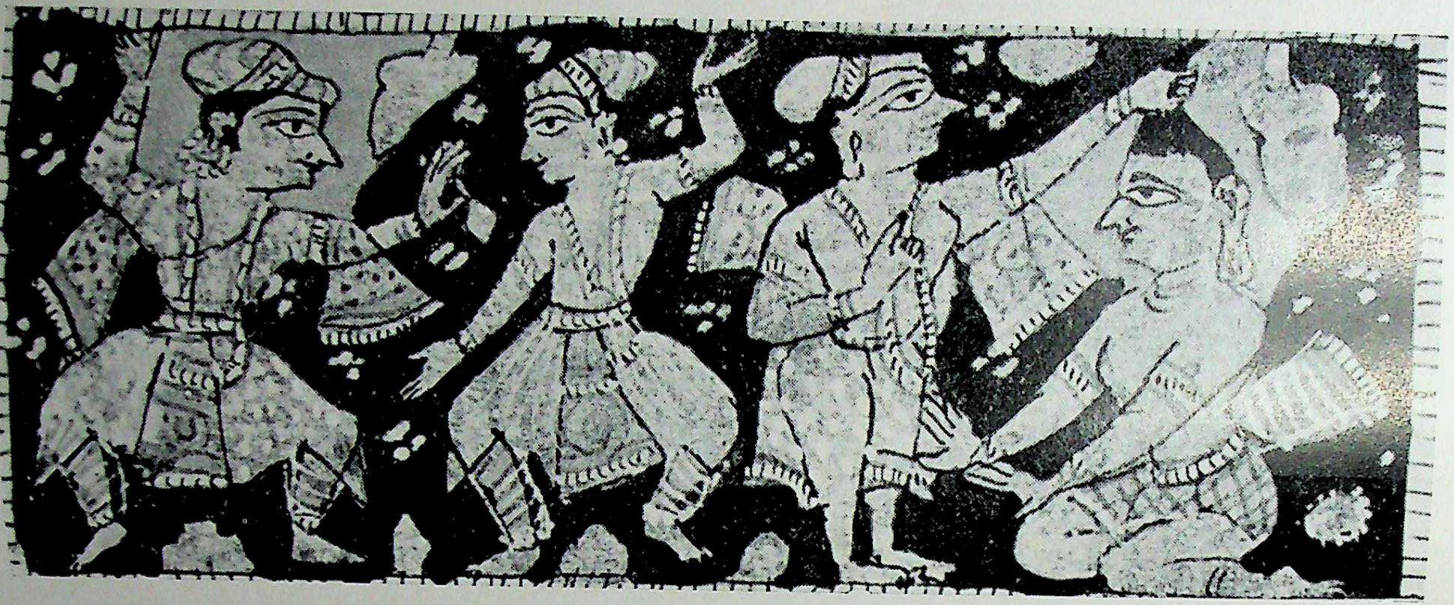


Fig. 21. Detail of Fig. 23. (Middle panel enlarged)

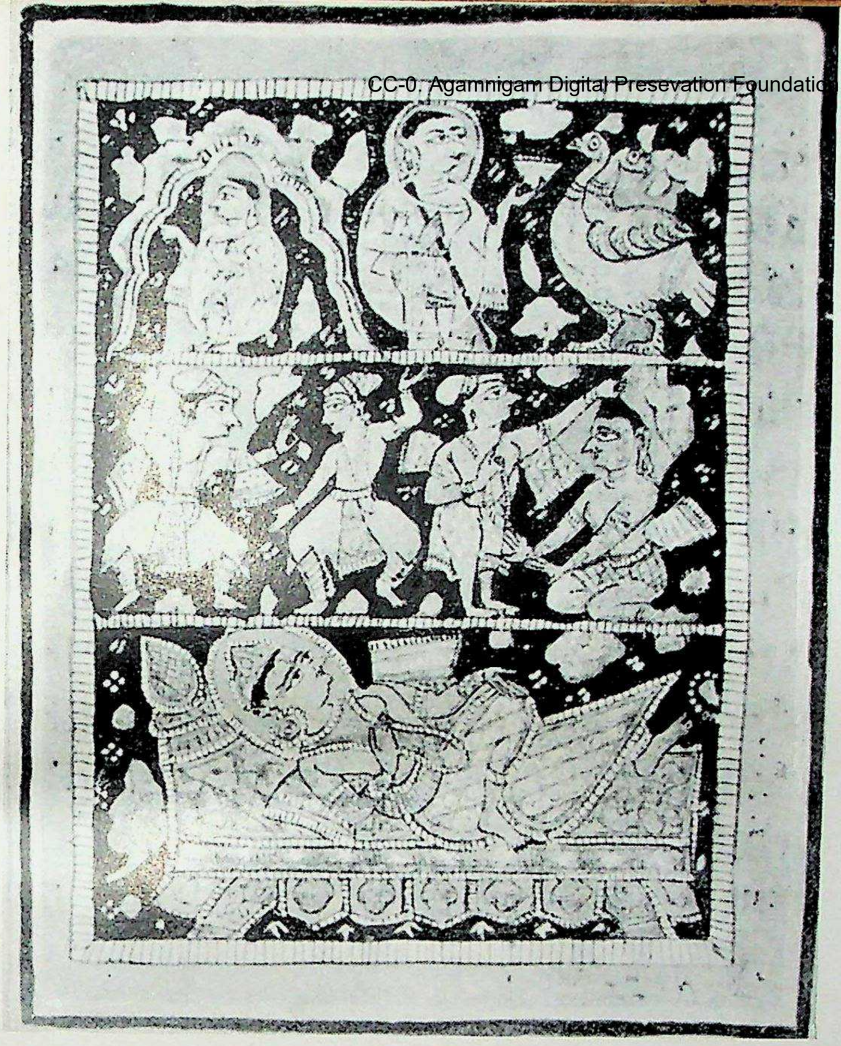


Fig. 22. Obstacles in the ways of monks. Folio 4 B, *Uttarādhyayana sūtra*, c. 1600 A. D. Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

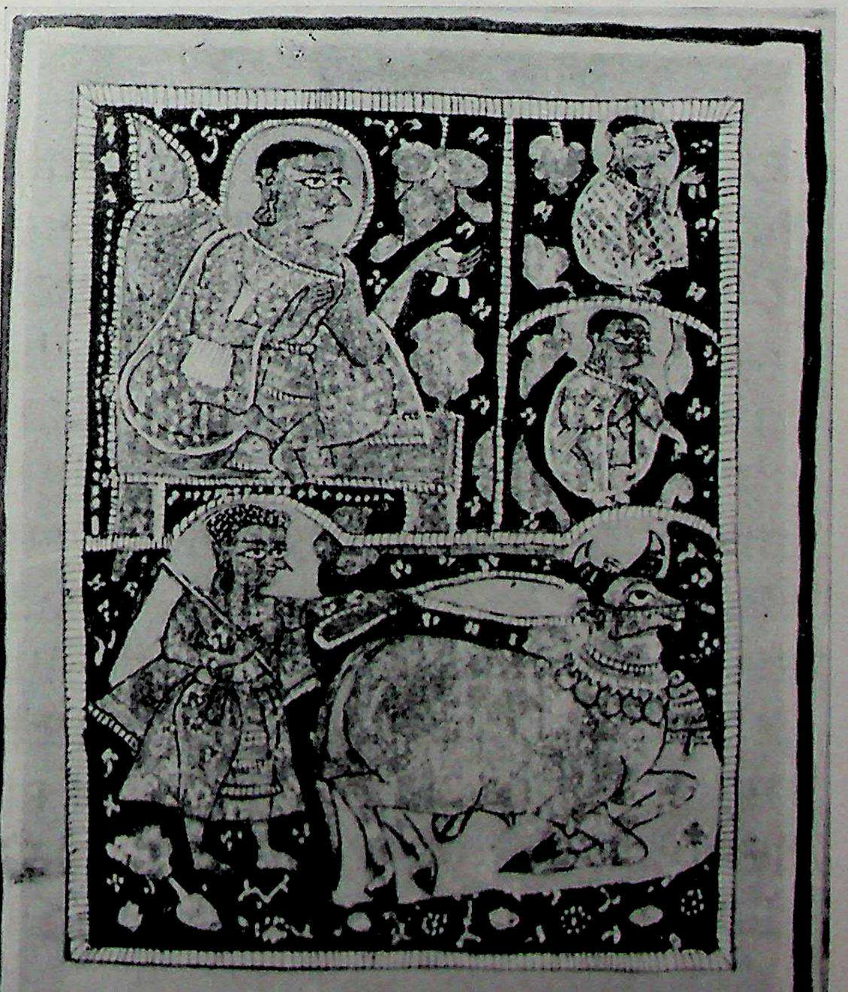


Fig. 23. The parable of the bull. Folio 43 B. *Uttarādhyayana Sūtra*, c. 1600 A. D.

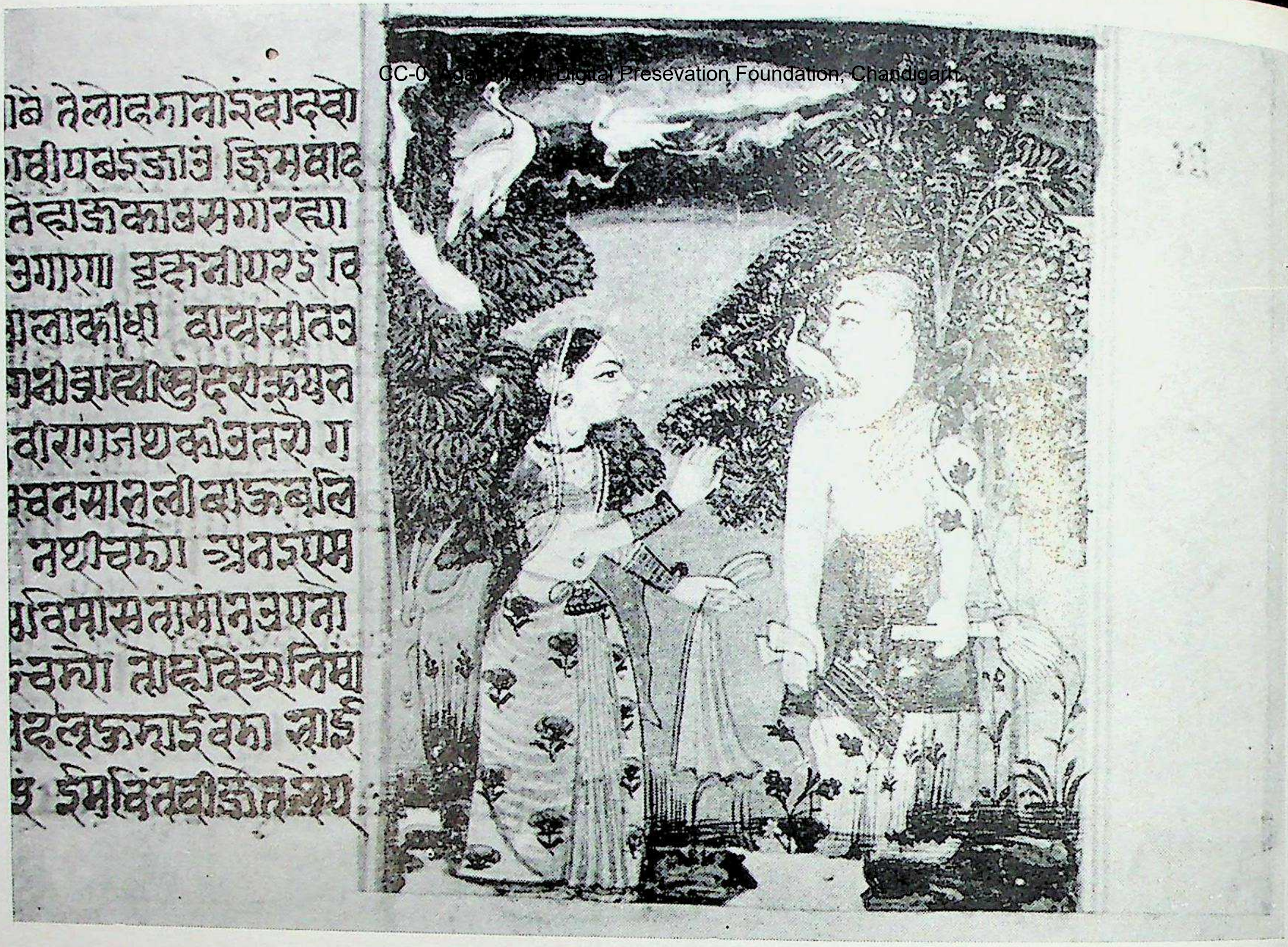


Fig. 24. Incident from the story of Bāhubali. Folio 10 A, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D., Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad.

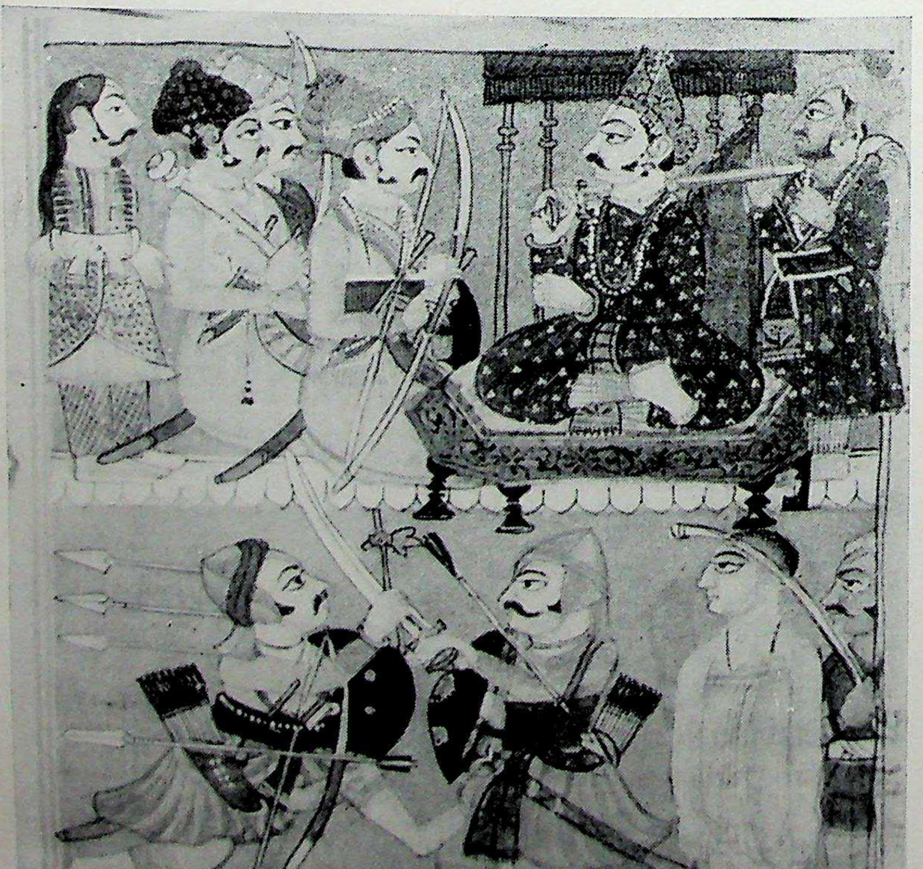


Fig. 25. Some incidents from the Story of Sahasramalla. Folio 82 B, *Upadeśamāla*, c. late 17th or earlys 18th century A.D.

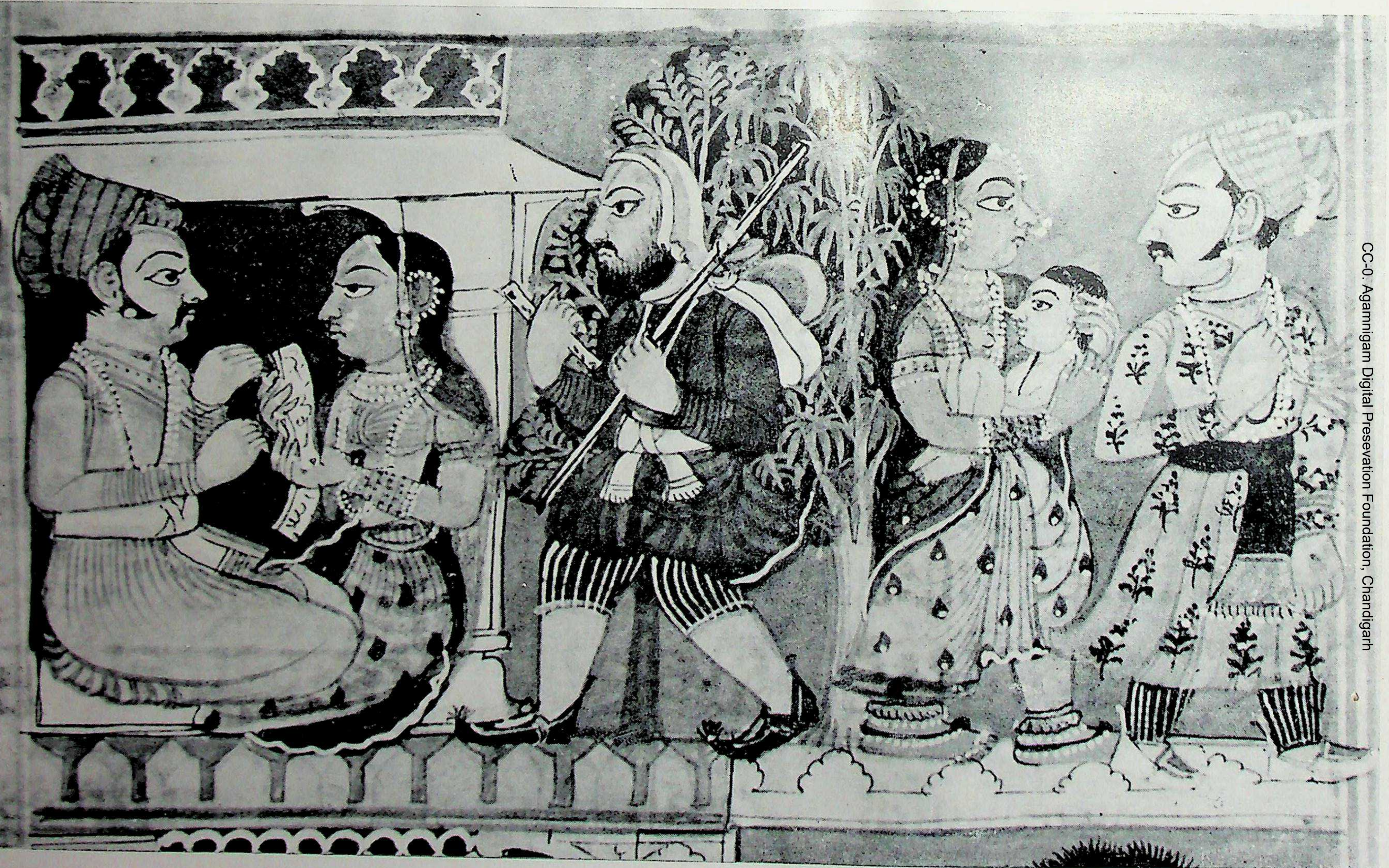


Fig. 26. The story of Araṇikāputra. Folio 112 A (upper panel enlarged), *Upadeśamālā*, Late 17th or early 18th century A. D.

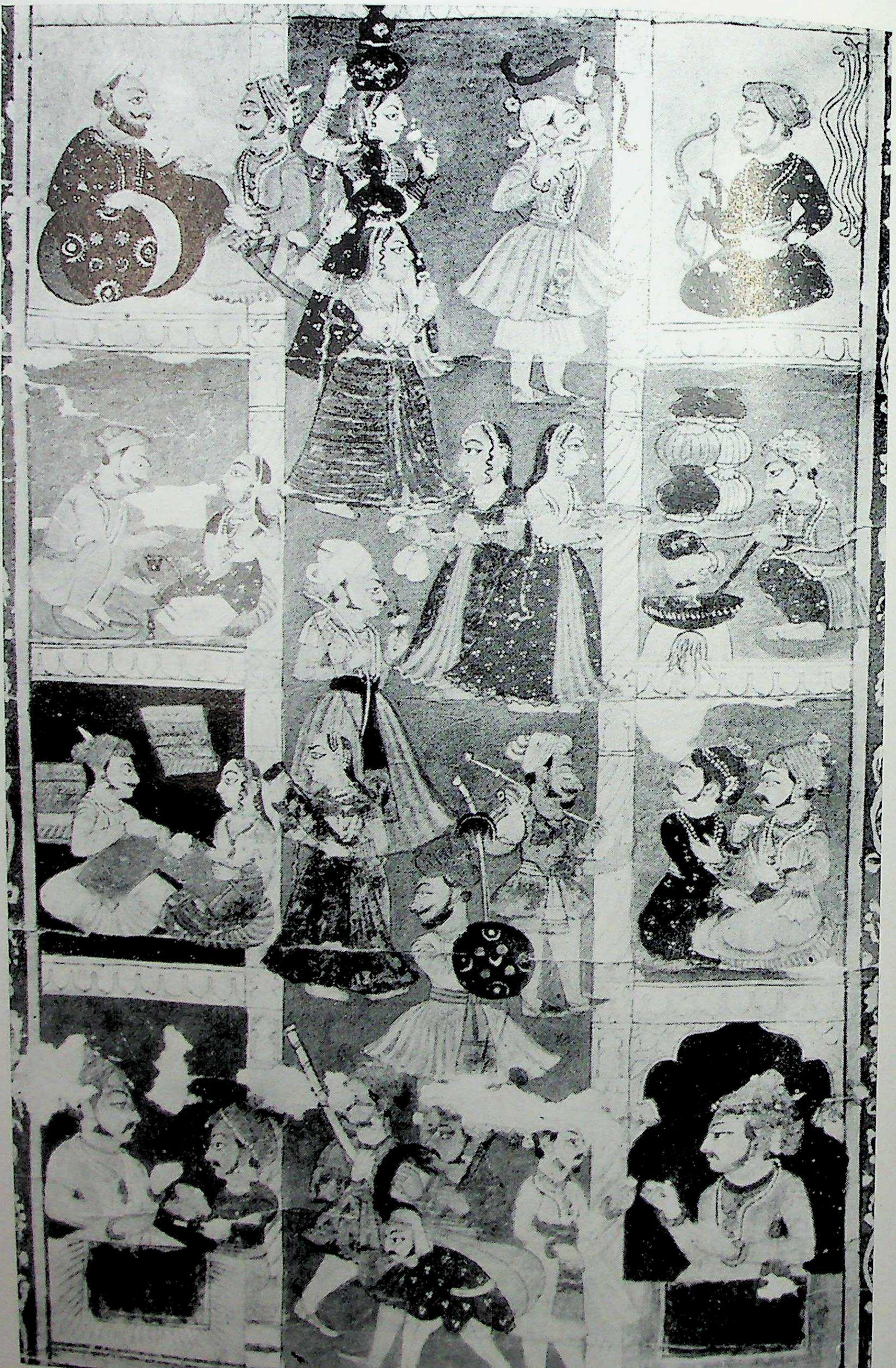


Fig. 27. Detail from the Vijñaptipatra from Sirohi, dated 1737 A. D., National Museum, New Delhi.

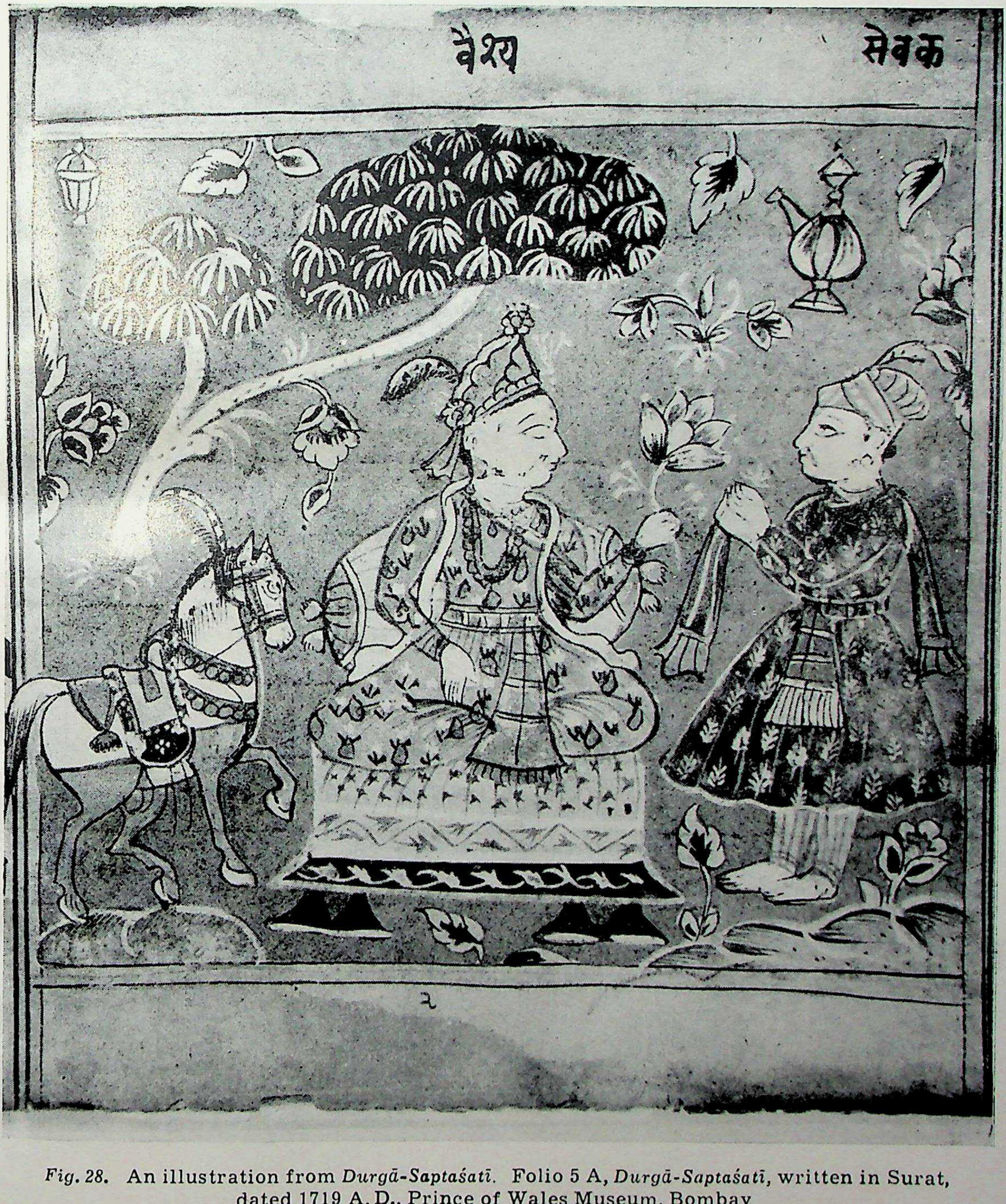


Fig. 28. An illustration from *Durgā-Saptaśatī*. Folio 5 A, *Durgā-Saptaśatī*, written in Surat, dated 1719 A.D., Prince of Wales Museum, Bombay

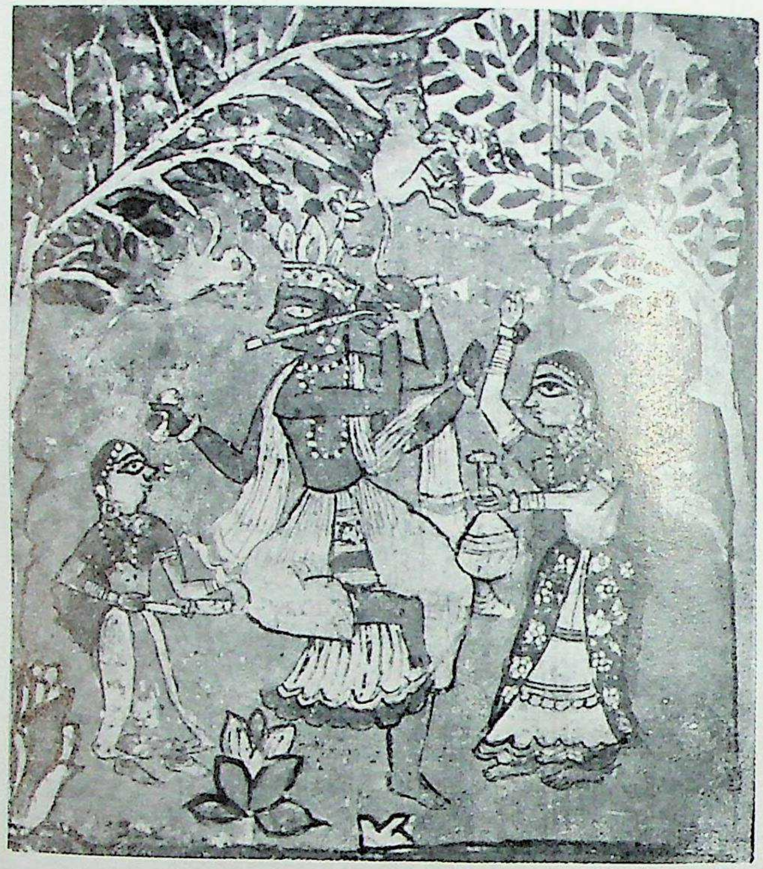


Fig. 29. Kṛiṣṇa playing the flute. Folio 28A, Kṛiṣṇa-veli, *c.* 1650 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

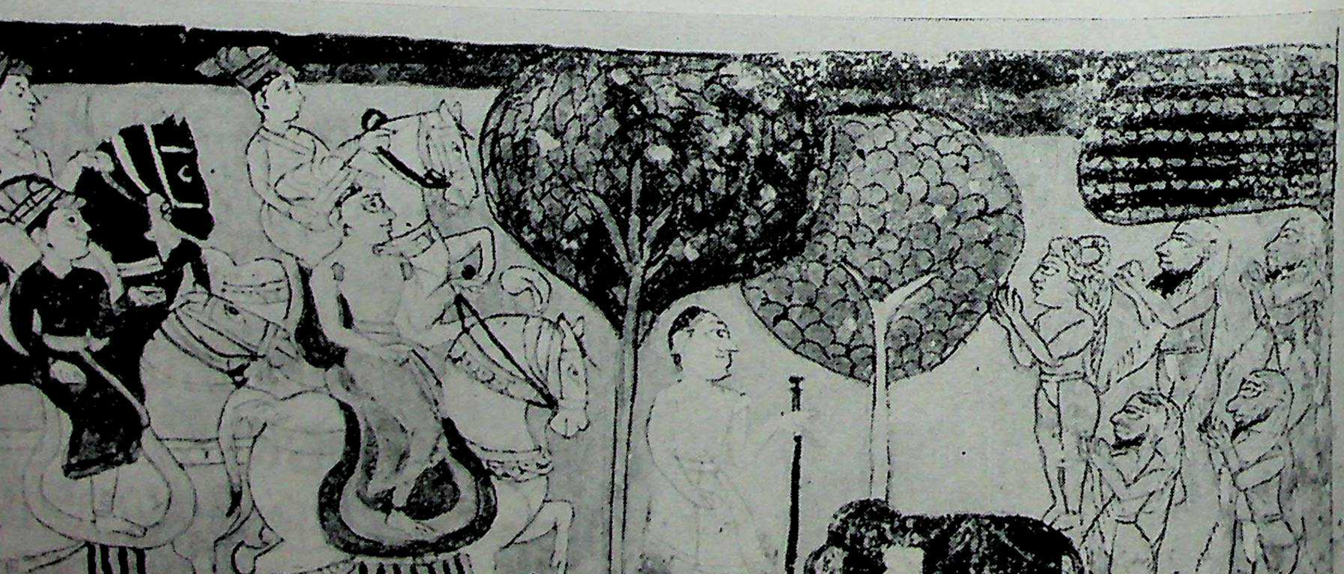


Fig. 30. An incident from the life of Muni Ārdrakumāra. Folio 11B, *Ārdrakumārarāsa*, Late 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

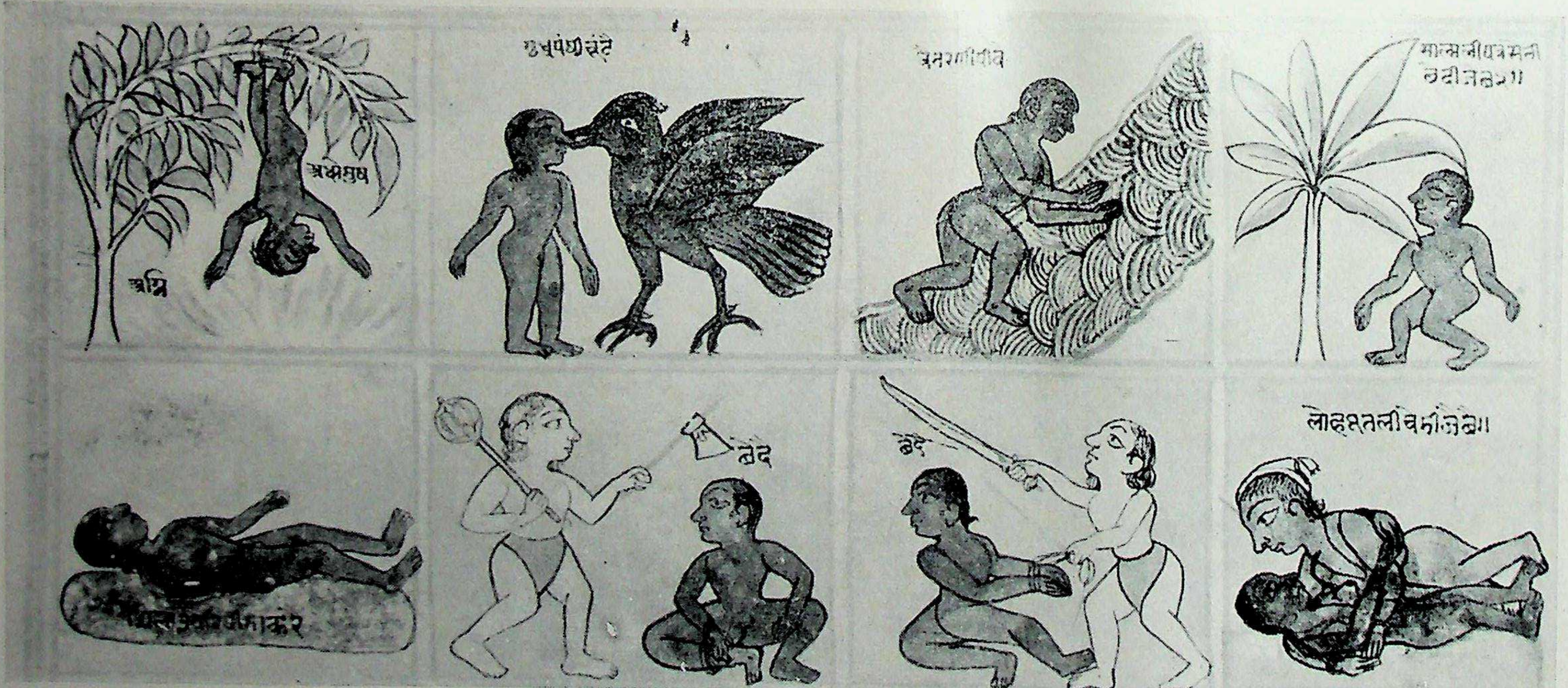


Fig. 31. The hell-tortures. Folio 41 B, *Saṁgrahaṇī-sūtra*, dated 1650 A. D., Collection of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

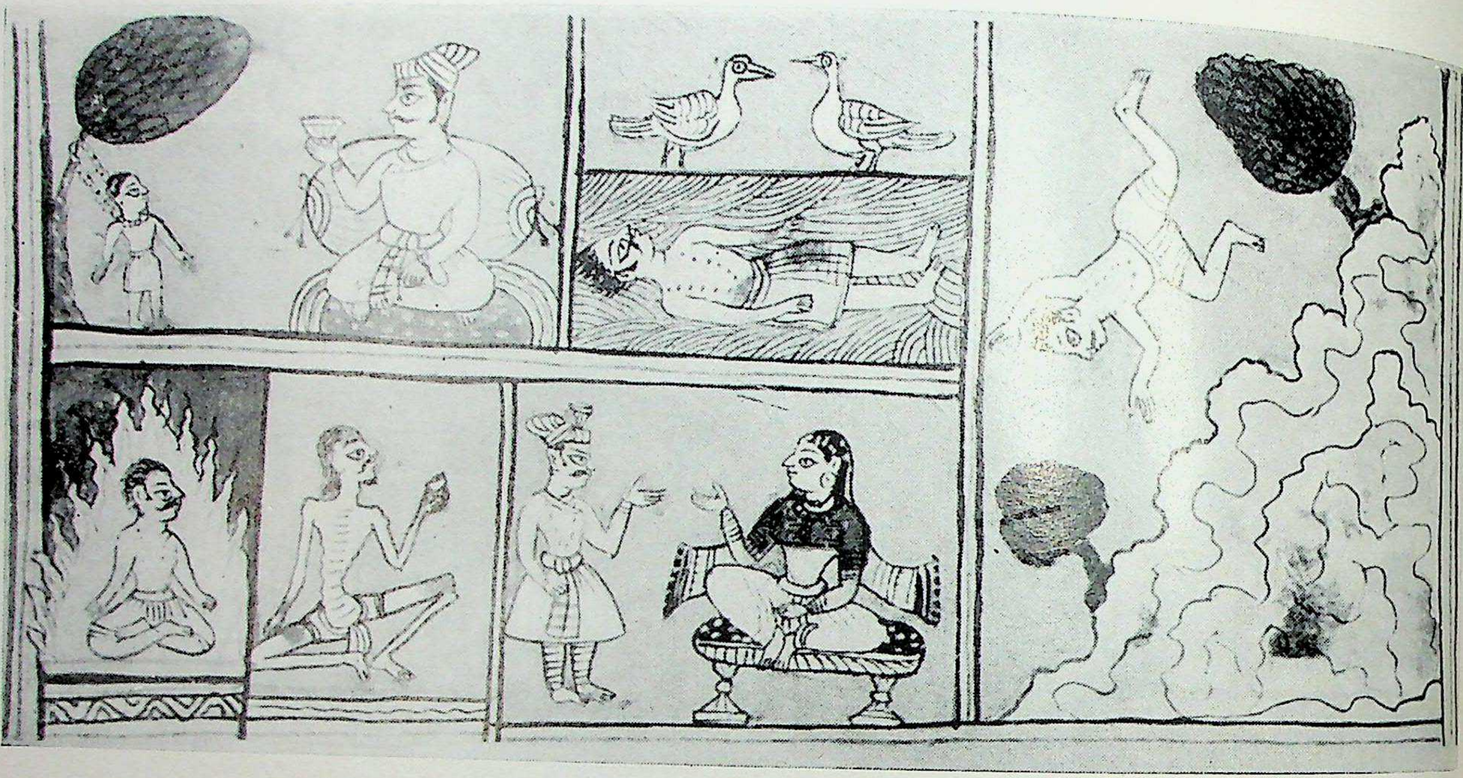


Fig. 32. Seven modes of Self-immolation. Folio 30 A, *Saṁgrahaṇī-sūtra*, c. 1675 A. D., Collection of Muni Śrī. Punyavijayaji

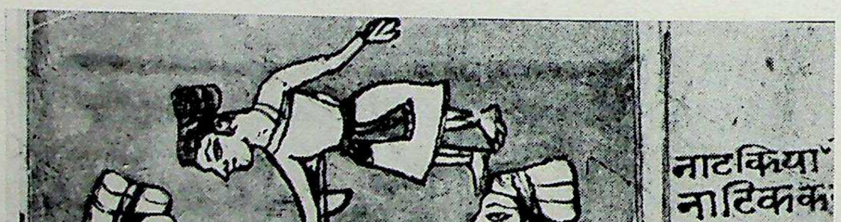


Fig. 33. Actors and pole-dancers. Folio 37 B, *Candarāja-rāsa*, dated 1655 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

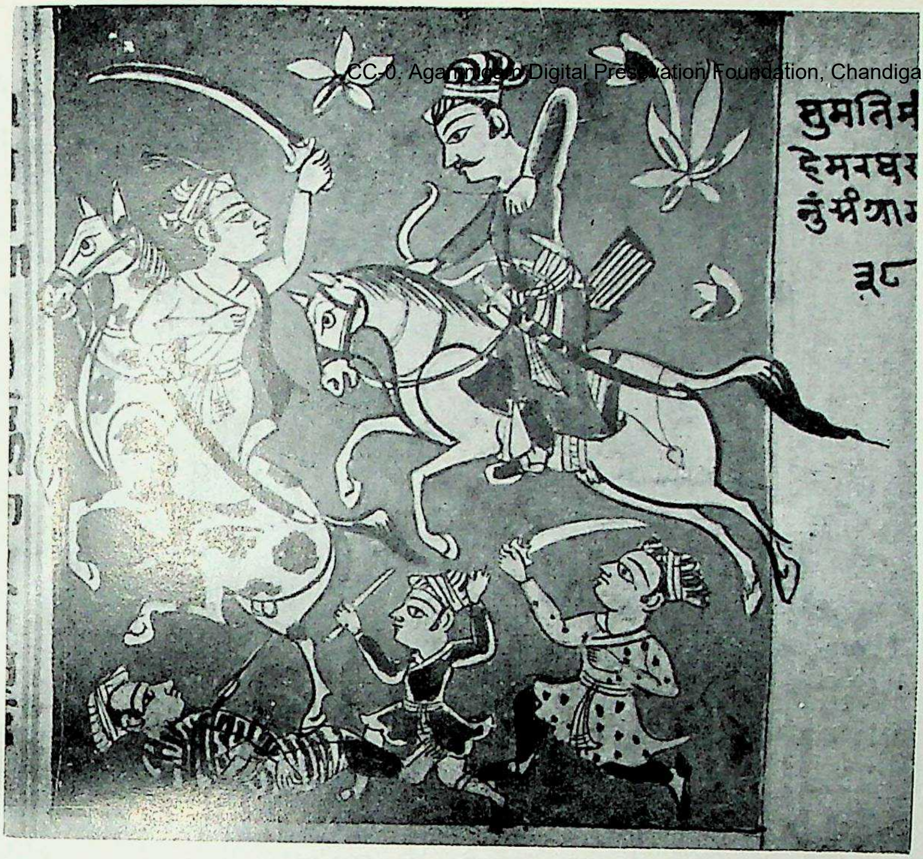


Fig. 34. The battle between the minister Sumati and King Hemaratha. Folio 35 A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

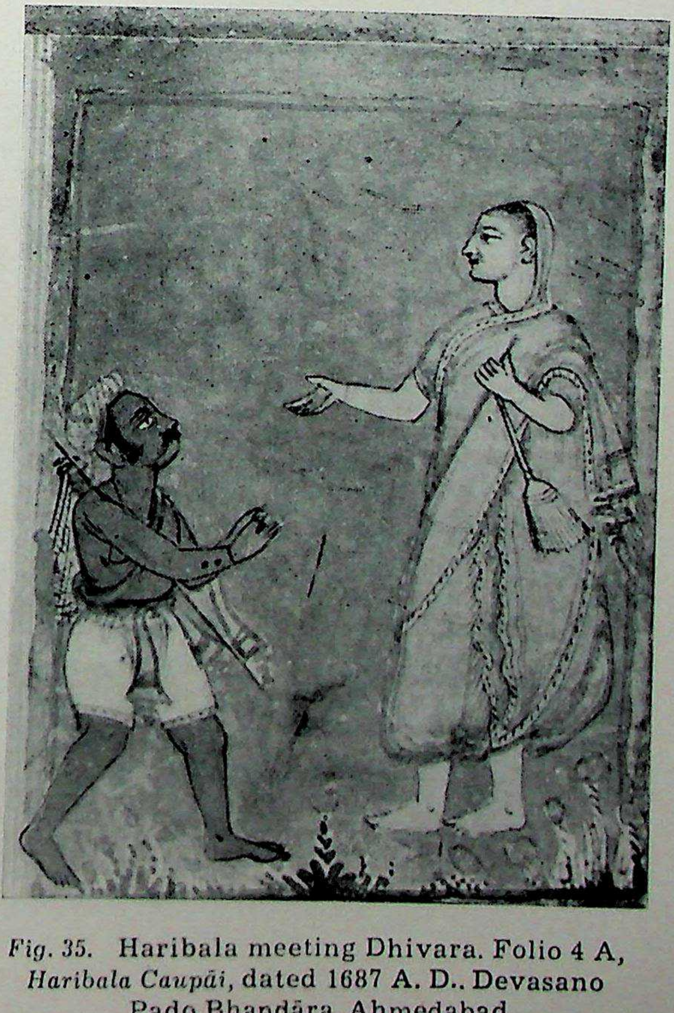


Fig. 35. Haribala meeting Dhivara. Folio 4 A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A. D.. Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad

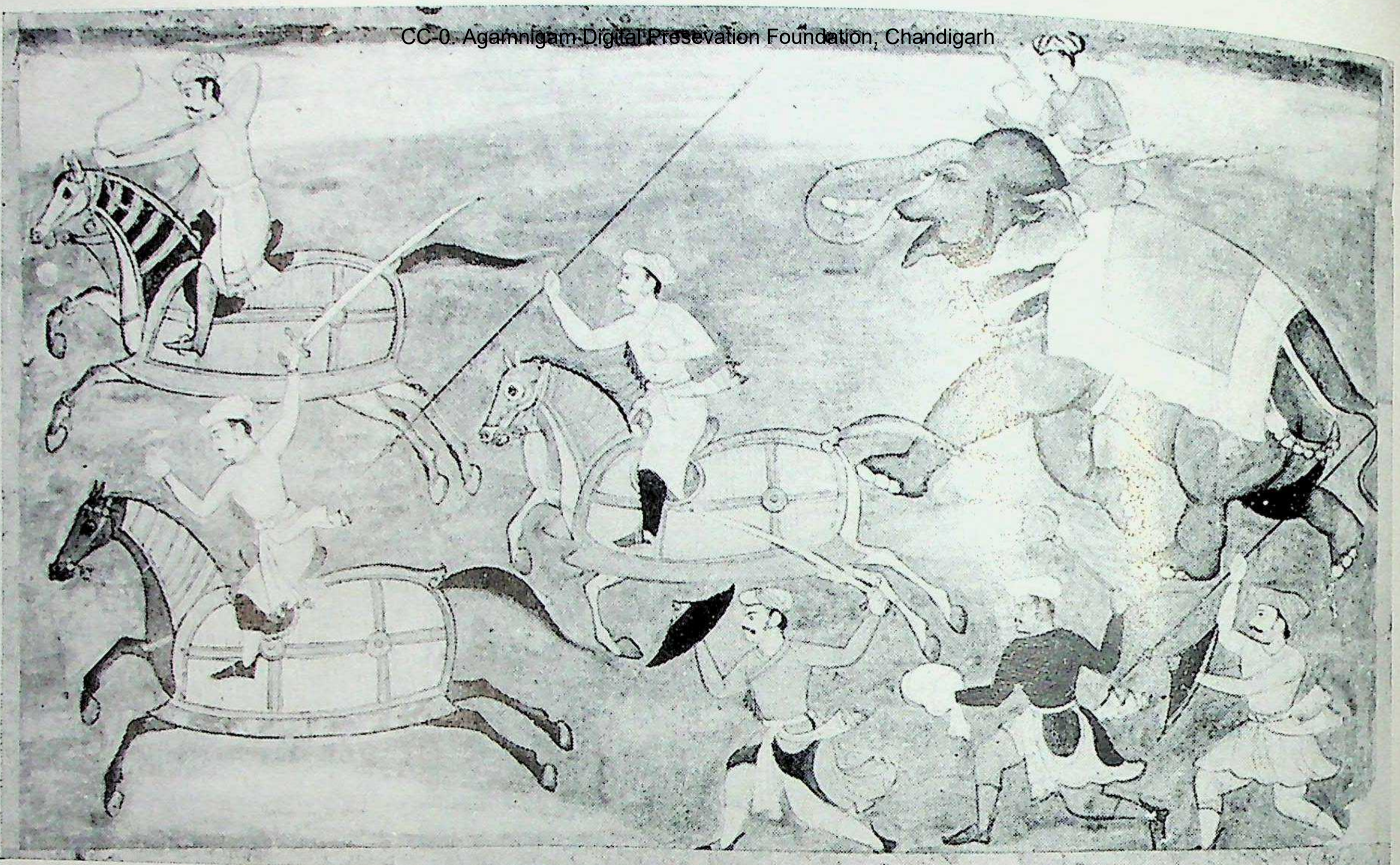


Fig. 36. An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c. 17th century A. D., Prince of Wales Museum, Bombay

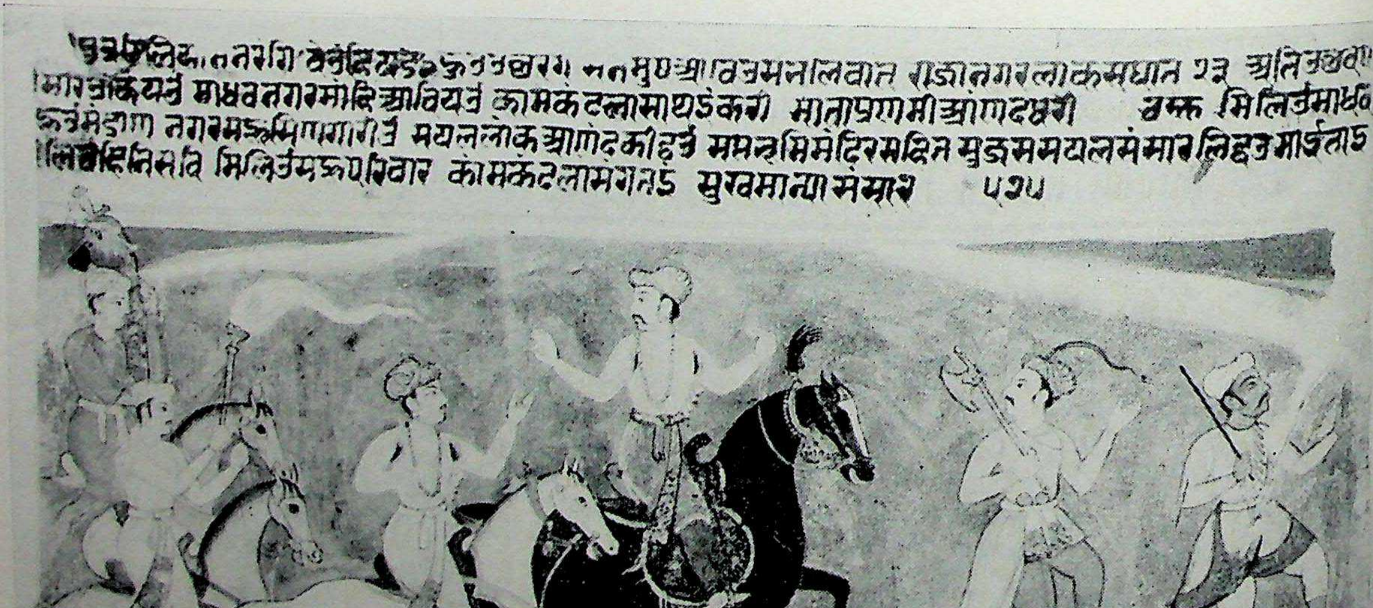


Fig. 37. An illustration from *Mādhavānala Kāmakan dalā Kathā*, c. 17th century A. D., Collection of Muni Śri Punyavijayaji

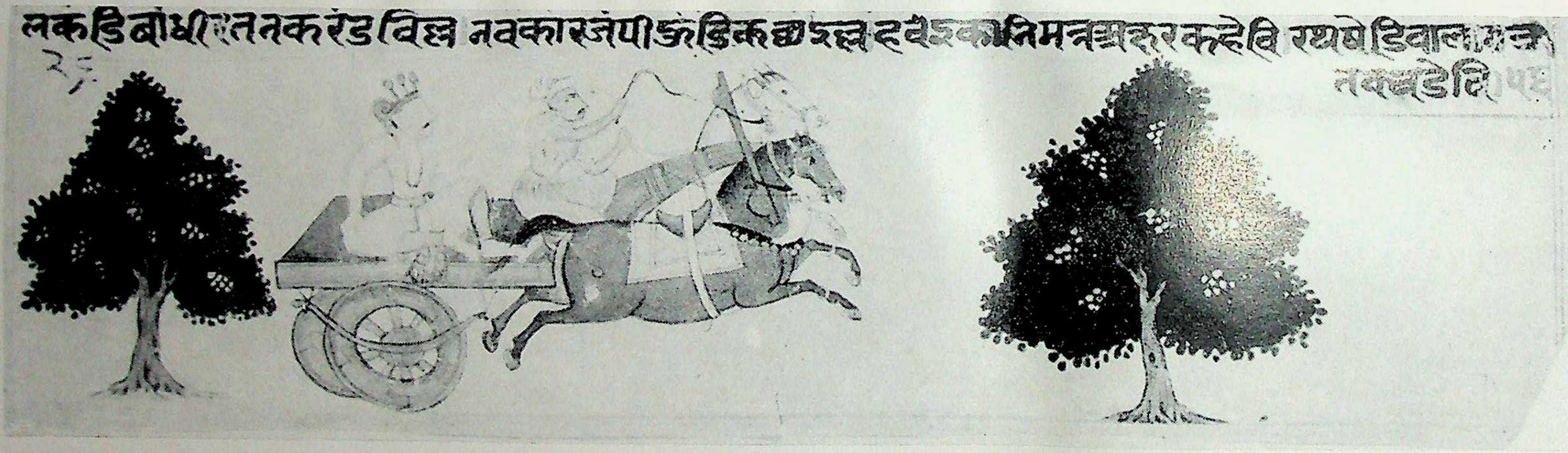


Fig. 38. Nala driving the chariot of Ṛtuparṇa. *Naladavadantī-Rāsa*, Late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

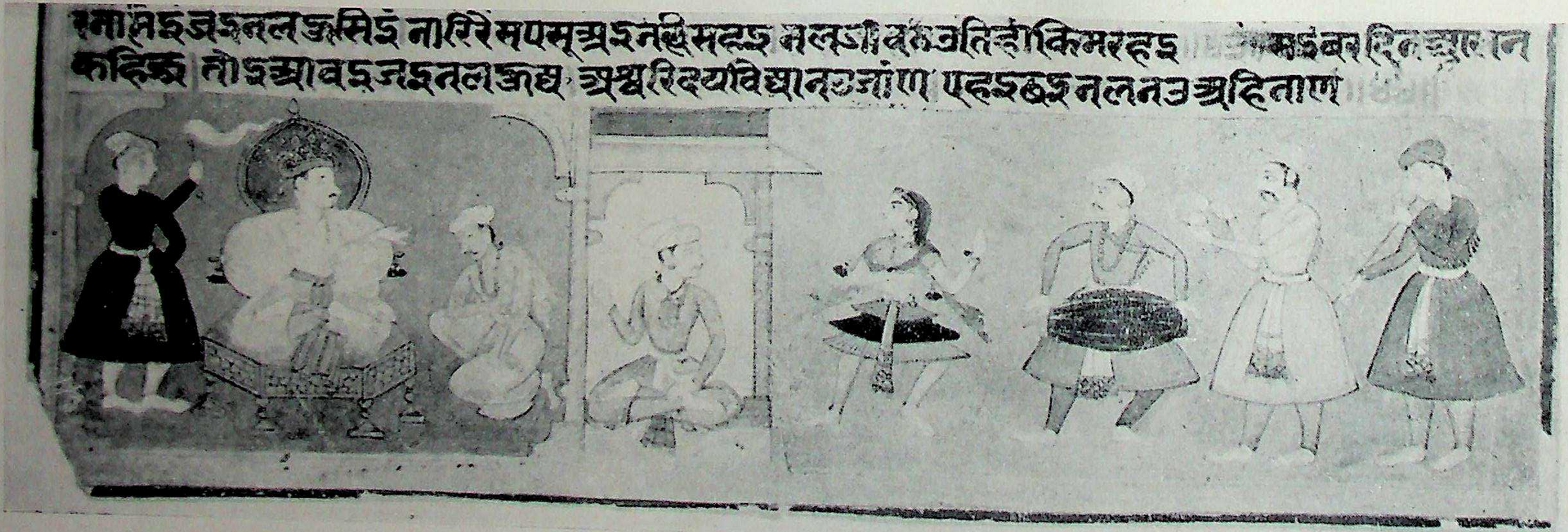


Fig. 39. An illustration from the *Naladavadantī-Rāsa*. Late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

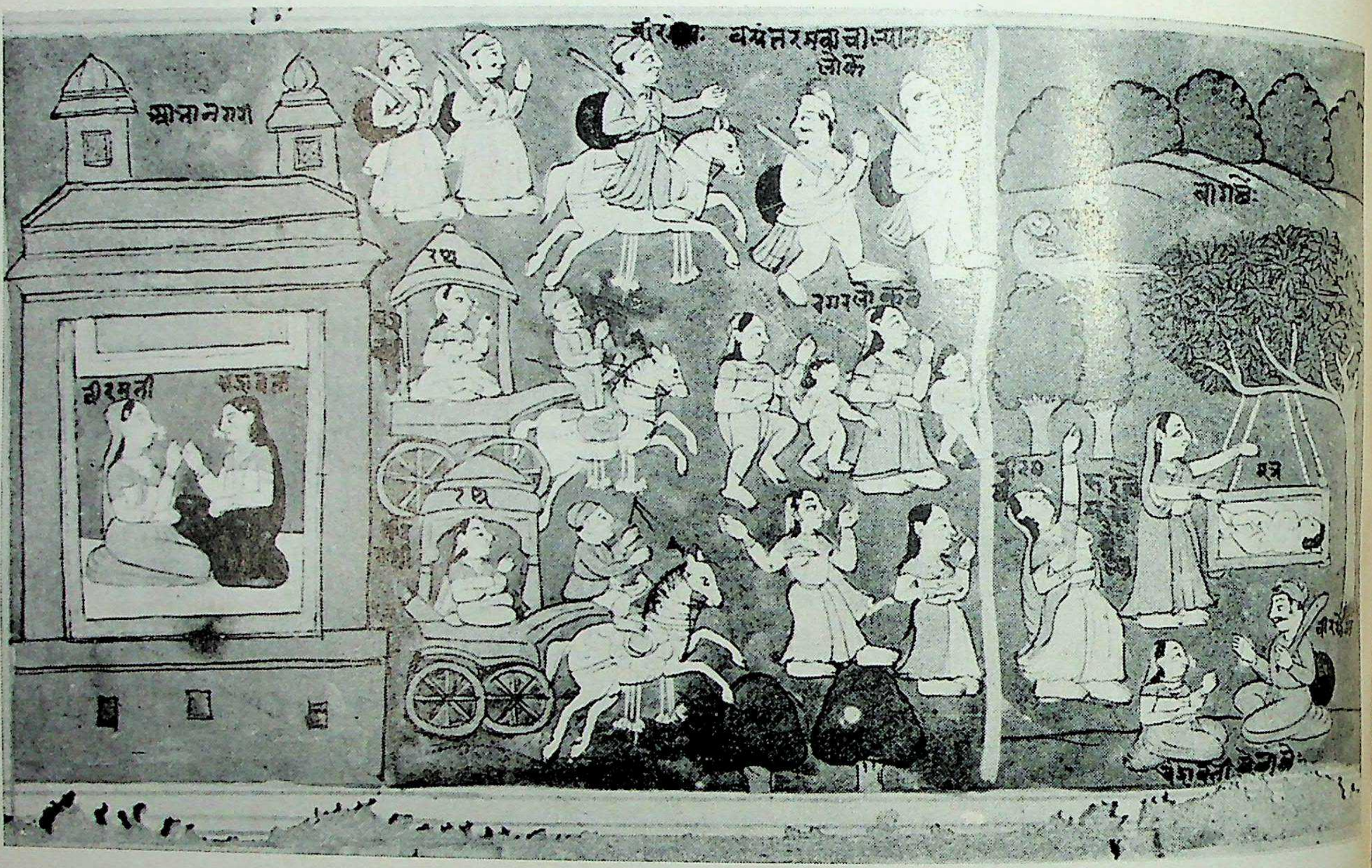


Fig. 40. Vīrasena and his queens going out for a picnic. Folio 12 A, *Candarāja-Rāsa*, Poona, dated 1812 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Folio 32 A : The Fourteen *Ratnas* (jewels) of a *Cakravartin.*

The illustration is divided into two panels; in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind. Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order : (1) the Commander-in-chief, (2) the housesholder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* : (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the kākiṇī, (13) the horse, and (14) the elephant. Size : 25.6 × 10.4 cm.

Folio 32 B : The Jewels of Vāsudeva.

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vāsudeva, seven in all, are shown in the first panel.

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha maṇi,* (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell.

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the Strī-ratna (queen) with two prancing horses held by a groom. Size : 25.6 × 10.4 cm. (Fig. 17)

Folio 33 B : Representation of the *Siddhaśilā.*

On the white and crescent-shaped *Siddhaśilā* rest some Tīrthaṅkaras with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the *śilā* and the figures of the Jinas, is written in golden letters; *Citārā Govinda* i. e. Painter Govinda. Size : 6.7 × 6.2 cm. (Fig. 18)

Folio 34 B : Some Symbols.

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch. A bunch (*gulma*) of flowers and a bee hovering on flowers. Red background. Size : 7.8 × 5.8 cm.

Folio 35 A : Some Symbols.

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a *godhā,* (3) a *garuḍa,* a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock. Red background. Size : 9 × 10.3 cm. (Fig. 19)

Saṁgrahaṇī-Sutra manuscript dated V. S. 1641 (=1587 A. D.) written at Cambay, from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji.

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style. Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Saṁgrahaṇī* dated in 1583 A. D.

The colophon of this manuscript reads : संवत् १६४४ वर्षे मागर्सर मासि शुक्ल पाख्यो अष्टमां तथौ सोमवासरे लषितं स्तंभतीर्थे ॥ Written in Stambhatīrtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgaśīrṣa in Samvat year 1644 (= 1587 A. D.)

Size of the manuscript : 25.5 × 11 cm.

Folio 17 A : Illustrations of *Saṁsthānas*.

A panel showing six women in different compartments. A label below reads : समाचार संसधान. Possibly they illustrate the different *saṁsthānas* (i. e., frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs. Red background. The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings. The angularity in draughtsmanship is still maintained. The dress, ornament etc. could be compared with the Matar *Samgrahaṇī* of 1583 A. D. Size : 25.5 × 11 cm. (Fig. 20)

Uttarādhyayana Sūtra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/84)

Size of the manuscript : 25.5 × 11.5 cm. Total folios : 67.

The style of paintings suggests a date *c.* 1600 A.D. or *c.* 1580–1600 A.D.

Colophon : लिपीकृता श्री १०८ हंसप्रमोदमहोपाध्यायानां शिष्यमुख्यवाचनाचार्य श्री ६ चारुदत्तगणीनां शिष्येण पण्डित कनकनिधानमुनिना। श्रीमदंजारनगरस्थितेन। स्वज्ञानवृद्ध्यर्थं। ×××× Copied by Pandit Kanakanidhāna muni, the pupil of Śrī Cārudatta gaṇi Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Śrī Haṁsapramoda. (This was done while) Staying in Śrī Anjāranagara.

Folio 2 A : Discipline of Monks.

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders; either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who wails is the pupil or the scene represents a wayward or indulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carried by another monk.

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away. A pig will leave a milk porridge to eat faeces : so a disobedient disciple will leave virtue to savor the false'. (Brown, *op. cit.*, p. 6).

Here, a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick. Blue background, gold profusely used for all paintings of men and women, animals, plants, trees etc. The fine brush work is noteworthy. The farther eye appears sometimes, while the costume seems to exhibit typically local traditions of Kaccha.
Size : 10.5 × 8.5 cm.

Folio 4 B : Obstacles in the ways of monks.

The painting refers to the chapter on the twenty-two *parisahas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc.

In the upper panel a monk is entering a cave; next he is shown as begging; a *bhāraṇḍa* bird with two faces is in front. In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant?) is holding the hair of someone sitting on his knees. In the lowest compartment a nobleman is seen lying down on a cot. Ultramarine background decorated with four-leafed white flowers. The figures are all painted in gold.

Note the pointed ends of the *jāmā* of the two male dancers in the central panel. Size : 10.5 × 8.3 cm. (Figs. 21, 22)

Folio 20 A : Unidentified scenes.

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top. A monk with two bowls is seated in front on a small mat; on the other end yet another monk. Gold in body colour etc. Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks.

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman. Size : 10.5 × 8.6 cm.

Folio 40 A : Some Episodes from the story of Jayaghoṣa.

The story refers to Jayaghoṣa, a Brāhmaṇa who in the course of his travels arrived at Banaras. There another Brāhmaṇa, Vijayaghoṣa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghoṣa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghoṣa was defeated and finally became a Jaina monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmaṇa Jayaghoṣa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gaṅgā in which a Brāhmaṇa is taking his bath; three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jaina monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background; the figures are painted in gold; the river is represented in basket pattern on gold ground. Size : 10.5 × 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig. VII)

Folio 43 B : The Parable of the Bull.

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move in the upper panel a Jaina monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size : 10.6 × 8.5 cm.

(Fig. 23)

GROUP V

Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhaṇḍāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jaina diadectic (*Prakaraṇa*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsagaṇī whos date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvīra himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c. 50 B. C. or c. 50 A. D.) are mentioned, seems to have been composed between c. the 5th and the 6th centuries A. D. Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Śvetāmbara sect of Jainism. Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāvabodhas*) etc. written on it prove beyond doubt the popularity of this text.

Jayasiṁhasūri, for example, composed in *c.* 915 V. S. (= 858 A. D.) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V. S. (= 856 A.D.) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadasa Gaṇī.

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadeśamālā* to about 158 didactic stories. Siddharṣi wrote a short commentary called *Heyopādeyā* and another a bigger one, on this text. But the more famous commentary is what on the text is *Doghaṭṭi-ṭīkā* composed by Ratnaprabhasūri, in A. D. 1181, at Chandravati near Abu. This is published in Śrī Ānanda-Hema-Jaina-Granthamala (Series no. 6) Bombay (1958)[48].

There are a few Gujarati *Bālāvabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form. Some of these are noted by Mohanlal D. Desai.[49]

Vṛddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V. S. 1723 (= 1666 A.D.) at Surat, one such *Bālāvabodha* in Gujarati.[50]

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-*stabaka* (and *Bālāvabodha*) of *Upadeśamālā* is recently discovered by Muni Śrī Punyavijayaji from Devasano Padano *Bhaṇḍāra*, Ahmedabad. Muni Śrī Punyavijayaji kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniji as well as to the enlightened secretaries of the above *Bhaṇḍāra.* This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads : इति श्री उपदेशमालासूत्रं संपूर्णं ॥ संवत् १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुरुवासरे ॥ पं० श्रीषीमाविजयग० वाच.

The sentence is left incomplete. It should have been वाचनार्थं. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting पं० सौभाग्यविमलजी वाचनार्थं.

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

---

[48] For an extensive list of imitations of *Upadeśamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm. of Upadeśa., See intro. to this edition noted above.

[49] Desai, M. D., *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol. III, part 2 (Bombay, 1944). Two manuscripts of this work are in Śrī Haṁsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha. Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V. S. as noted by Desai.

[50] *Ibid.*, pp. 1627–28.

[51] *Ibid.*, p. 1640.

(i. e. not in the usual parallel straight line) the following : मुनी कलगवीमल (?) जीनी×× जो. This is then crossed out with black ink.

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V. S. 1765 (=1708 A.D.) but at least a few years earlier. Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vṛddhivijaya composed in V. S. 1723 (=16676 A.D.) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V. S. 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc. On comparison with this other *Bālāvabodha* in the Haṁsavijaya collection, U. P. Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālāvabodha* of unknown authorship, but the *Bālāvabodha* of Vṛddhivijaya.

The *Upadeśamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jainas for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well. An *Upadeśamālā-vṛtti* on palm-leaf, dated V. S. 1291 (=1234 A. D.) and preserved in Śrī Śāntinātha *Bhaṇḍāra*, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U. P. Shah.[52]

Size : 26×12 cm. Total folios : 210

Colophon : इति श्री उपदेशमालासूत्रं संपूर्णं ॥ संवत १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुरुवासरे ॥ पं० श्रीश्रीमाविजयग० वाच. (Here ends the *Upadeśamālā sūtra*. In the year Samvat 1765, *Asu* (Āśvin) *sudi* 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khīmāvijaya).

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tīrthaṅkara without reference to any story. The rest refer to stories. In all 70 stories are given.

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A. D. though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands. The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier.

Folio 4 B : Drumaka attended by Āryā Candanabālā and another nun. The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood. The scene is laid in a well decorated canopied room with green background. The monk is seated to the right wearing a brocade-*cādar*. They stand in front with folded hands. Size : 8.7 × 11.2 cm.

---

[52] Shah, U. P., *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), fig. 70 and p. 33.

Folio 7 B : King Prasannacandra's Penance.

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk. King Śreṇīka, on his way to meet Mahāvīra, saw him practising penance and paid his respects to him.

In the upper panel, Śreṇīka with two attendants is paying respects to Mahāvīra seated on a full-blown multi-petalled lotus. Red background.

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position. Śreṇīka alighting from his winged horse is touching his feet. Yellow background with a tree. Size : 8.6 × 11.1 cm.

Folio 10 A : Incident from the story of Bāhubali.

Bāhubali, the elder son of Ṛiṣabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese. On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders. Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego. Lacquer red background. Size : 8.8 × 11.1 cm.

Folio 17 A : The Story of Anaṅgasena.

Anaṅgasena, a goldsmith, had 500 wives was. He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came. Once while he was away, they bathed and decorated themselves. The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him. In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhīls (who were his previous wives) as husbands.

In the upper panel, Mahāvīra, attended by his disciple, is conversing with two Bhīls armed with bows and arrows. Lacquer red background. The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhīls. Size : 10.1 × 11.2 cm.

Folio 22 A : Incident from the story of Jambūkumāra with his wives.

It refers to that part of the story in which Jambūkumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhinī Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism.

The scene is laid in a picturesqe pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size : 10 × 11.1 cm.

Folio 33 A : Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya.

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohiṇī in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohiṇī chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohiṇī is offering him the *varamālā*. Red background. Size : 9.1 × 10.1 cm.

Folio 37 B : Kośā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra.

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kośā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same; a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kośā is performing her dance. Red background. Size : 9.7 × 11.1 cm.

Folio 44 A : Scene from the life of Tamāli.

Tamāli practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmralipti. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a bunyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background; blue and white sky. Size : 9 × 10.2 cm.

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

Folio 52 B : Incidents from the story of the monk Metārya.

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śreṇīka. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size : 9.2 × 10.1 cm.

(Colour plate V, Fig. VIII)

Folio 68 A : Incident from the life of Balabhadra.

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were available. Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk.

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Śiva-temple. Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope. Green background with lotus flower apparently represents a lake.

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail. Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree. Size : 10 × 10.1 cm.

Folio 69 B : Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned a Hindu monk.

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms. He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself.

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees. On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin. He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself. Lacquer-red background, blue and white sky. Size : 9.5 × 10.2 cm.

(Colour plate VI, Fig. IX)

Folio 82 B : Some incidents from the story of Sahasramalla.

Sahasramalla or Vīrasena was originally in the service of king Kanakadhvaja who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed. Later on this great warrior turned a Jaina monk. In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free. Recognising him, Kālasena ordered his execution.

The representation of the story is mixed up. In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena. In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaja in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena. Red background of upper panel.

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jaina monk in meditation, being executed. Green background.

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up. This may be due to the restricted nature of the space. The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated. Size : 10.3 × 10.9 cm. (Fig. 25)

Folio 110 B : Story of Araṇikācārya.

Puṣpacūlā, a Jaina woman, served very faithfully her old teacher Araṇikācārya. Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food. She replied that in the rains there was no life. The teacher was surprised at this as only a *Kevalin* could know that. She said that he was also destined to attain *Kevali*-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat. Enraged at this, the co-passengers threw him in the river. The god was ready with his trident on which the monk was pinned.

It the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right. Outside the monastery stands Puṣpacūlā in heavy rains. Blue cloudy sky with rain-drops in the background.

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown. The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down. In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat. On the right side is shown the monk pinned on a trident.

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Gaṅga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented.
Size : 9.6 × 11.1 cm.

Folio 112 A : Story of Araṇikāputra.

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasiṁha. There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasiṁha and asked him her hand in marriage. Jayasiṁha agreed to the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Araṇīkā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Araṇikā and he was named Araṇikāputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Araṇikāputra.

In the upper panel, Devadatta and Araṇikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Araṇikā is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel, on the left, Araṇikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Araṇikācārya followed by an attendant flywhisk bearer. Red and blue background. Size : 10×11.3 cm.

(Fig. 26 for enlarged details of the upper panel)

Folio 181 A : The Story of a Bird.

While wandering in a forest a Brāhmaṇa saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brāhmaṇa thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brāhmaṇa wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background; blue cloudy sky with rain-drops falling. Size : 8.7×10 cm.

Folio 184 B : The Story of the Jackal and the Tortoise.

Near the Gaṅgā at Banaras was a lake called Amṛitdraha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative trees. In the foreground is depicted the river Gaṅgā flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating a tortoise. Yellow background. Landscape for its own sake is rare in Indian art. The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing. Size : 9.4. × 10 cm.

Jambudvīpaprajñapti-Prameyaratnamañjuṣā-ṭīkā, dated circa V. S. 1663 (=1606 A. D.) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/25)

Size : 25.5 × 11 cm. Total folios : 386

Colophon : The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenasūri was honoured by King Akbar. This commentary was composed in V. S. 1660 (=1603 A.D.) and by the order of Śrī Vijayasenasūri this work was edited by his four pupils. Vibudhacandra, the pupil of Śānticandra, prepared a number of copies. His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above. This seems to be that copy.

Later in different hand-writing we get an entry : संवत् १७४९ वर्षे वाकरेचा (? words are partly erased) वोहरागोत्रे सा० शिवापुत्र सा० वाकार × वद्धा सा० पांचा सुषमल्लनाथा प्र. सपरिवारा ए प्रति वहिरावा छै ग्राम वालोतरामध्ये राज्य श्री हेमकर्णजा (जी) विजैराज्ये ओ. (?) बल्लूओ (?) सकरमणओ पत्ता सपरिवारानै वहिराहू छै वाच्यमानं चिरं नंद्यात् ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenasūri giving this book to a monk.

These entries show that this manuscript was written sometime around V. S. 1700 (=1643 A.D.). Later on in Samvat 1749 (=1692 A.D.) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar. It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar. The manuscript was very likely illustrated in Marwar.

Folio 198 A : Installation ceremony of Bharata Cakravartin.

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels. In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese. Blue background.

In the lower panel, on the right, appears Ṛiṣabha sitting on a canopied stool with a *caurī*-bearer in blue *jāmā* standing behind. Bharata wears a *jāmā* with pointed ends. A lady sitting on the ground is attending upon the king. Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff. On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper. Lacquered red background. Size : 9.6 × 11 cm.

(Colour plate VI, Fig. X)

Kṛiṣṇa-Veli undated manuscript from the collection of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/24).

Size of the manuscript : 25.7 × 11 cm. Total folios : 36

The text is in old Gujarati with a commentary. The text was composed in V. S. 1637 (= 1580 A. D.). Age of manuscript *c.* 1650 A. D. No colophon.

Folia 28 A : Kṛiṣṇa playing the flute.

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛiṣṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background. The blue Kṛiṣṇa is wearing a yellow lower garment, and a white *dupaṭṭā* and a crown decorated with peacock feathers. A *gopī* is standing on each side. Red background.

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin. The language of the commentary (ṭabā) is old Gujarati. Size : 11 × 9.3 cm.

(Fig. 29)

GROUP V

Ārdrakumāra-rāsa from the collection of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/18).

Size : 25.3 × 10.3 cm. Stray leaves.

Only stray leaves of the manuscript have survived. The authorship of the text is not known. The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin.

The story relates to Ārdrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śreṇika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature.

Folio 2 A : Monk Ārdrakumāra preaching to a Jaina layman and woman.

The scene is laid in sylvan surrounding. To the left is seated the monk Ārdrakumāra preaching to a man and a woman. Red and black background. Size : 12.3 × 9.5 cm.

Folio 11 B : Another incident from the life of Muni Ārdrakumāra.

The scene represents two incidents. Ārdrakumāra is standing in the centre under a conventional tree. Red background. Behind him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the *Hastitāpasa* monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the *Hastitāpasas* also respected him and became his pupils. Red background. Size : 20.4 × 9.6 cm. (Fig. 30)

Saṁgrahaṇī dated in V. S. 1707 (= 1650 A. D. and painted at Navahar-nagara from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (MS. No. 4566).

Size : 25. 5 × 10. 9 cm. Total folios : 67.

The colophon reads : संवत् १९०९ वर्षे माह सुदि ५ दिने बृहस्पतिवारे। श्रीखरतरगच्छे। श्री सागरचन्द्रसूरिशाषायां। वाचनाचार्यवर्य्य श्री समयकलशगणि तत्शिष्य वाचनाचार्य सुखनिधात्र (न)-गणि तत्शिष्य पं. गुणसेनगणि ॥ लिखितं ॥ ××× नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुशलसूरिप्रसादात् ॥ श्रीरस्तु ॥ ५ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city.[53]

Folio 41 B : The Hell-Tortures.

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron.

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size : 20 × 9 cm. (Fig. 31)

Undated Saṁgrahaṇī manuscript Muni Śrī Punyavijayaji collection (MS. No. 8771).

Size : 26 × 10.7 cm.

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर प्रसादात् ॥ but the words *Samvat 1732 varṣe Kārttika vadi 8, Budhe* of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A.D. (c. 1675 A.D.). The language of the *stabaka* (commentary) is Gujarati. The manuscript thus probably hails from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29 A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdrakumāra-Rāsa* published here (fig. 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

---

[53] Cf. *Imperial Gazetteer*, Vol. XX, p. 135.

Folio 38 B : The *Vimānas*.

The painting shows three *Vimānas* as in folio 14 B of the Matar *Saṁgrahaṇī* dated 1583 A.D. painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size : 14.5 × 10.5 cm.

Folio 29 A : Fruits of Actions.

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jaina monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the Matar *Saṁgrahaṇī* (folio 19 B). Red background. Size : 22.5 × 10.5 cm.

Folio 30 A : Seven Modes of Self-Immolation.

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the Matar *Saṁgrahaṇī-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison; in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death; in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background.
Size : 22 × 10.5 cm.

GROUP VI

Canda-rāja Rāsa of Darśanavijaya, dated in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/88),
Size : 25.7 × 11.1 cm. Total folios : 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of Canda-rāja are available. Of these three manuscripts are selected here; the first from Muni Śrī Punyavijayaji's collections is a paper manuscript written in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat. Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda. The manuscript has 78 folios in all with several illustrations.

The text, according to Vv. 63, ff. on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (=1632 A. D.) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darśanavijaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisatī Rāsa.*

The colophon at the end reads : संवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पंचमी गुरुपुष्ययोगे लिखितोऽयं पंडितगण शिरोरत्न पंडित श्री. पू. श्रीदर्शनविजयगणिचरणसेवी प्रीतिविजयेन ॥ शुभं भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्याघ्रसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top. These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed. In each label, the illustration is called *rūpa*. The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style. However the figures are often lively, with expressive faces. Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used.

Folio 37 B : Actors and Pole-dancers.

The painting has a marginal label : "The Painting of the pole-dancers performing". The figures of the pole-dancers are in profile with big heads. The woman on the central pole wears a scarf, a *colī*, and *ghāgrā*. The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat). The draughtsmanship is heavy. Size : 8×11.1 cm. approx. (Fig. 32)

Folio 13 A : Portrait of a lady.

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola śṛiṅgāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i. e., having all the standard sixteen varieties of *śṛngāra*). The woman, dressed in green *oḍhanī*, yellow *colī* and skirt stands facing to the left holding a mirror. To her ornaments are attached pompons. Red background with flowering plants. Size : 7×11.1 cm.

Candarājā-no Rāsa of Darśanavijaya, manuscript dated V. S. 1716 (=1659 A. D.) painted at Surat from the collections of L. D. Institute of Indology, No. (4560)

Ahmedabad No. (4560)

Size : 25.5×11.1 cm. Total folios : 78

Colophon : संवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुरति बंदर वास्तव्य श्री उसवंशज्ञातीय वृद्धशाषीय दो. वीरजीसुत कुलोद्योतकारक सा. धीरजीसुत कुंअरजी तथा अमीचंद प्रमुखेन श्री चंदराजऋषि केवलीरास लिखापितः स्ववाचनकृते ।। शुभं भवतु ।।

Folio 35 *A* : The Battle between the Minister Sumati and King Hemaratha.

Vīramati accepts the challenge and sends his minister Sumati with a force to fight with the army led by Hemaratha.

The picture shows Sumati and Hemaratha on galloping horses fighting. In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies. Red background with flowery shrubs. Size : 9 × 10.3 cm. (Fig. 34)

Folio 39 *B* : The minister Sumati persuading queen Guṇāvalī to give the cock as a gift to the actors and dancers.

King Canda, the husband of Guṇāvalī, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Vīramatī. Guṇāvalī carefully looked after the cock. A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals. The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Vīramati. The minister Sumati who came to know this persuaded the queen Guṇāvalī to part with her dear cock in the interest of its life.

The painting shows Guṇavalī with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her. In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness. Carmine background. Size : 8 × 10.5 cm.

GROUP VI

Haribala Caupāi, dated Samvat 1744 (=1687 A. D.) from the collections of the Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad (No. 6000).

Size of the manuseript : 25.1 × 10 cm. Total folios : 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayaśa (Simhayaśa) the pupil of Śrī Hīravijayasūri.

Colophon : इति श्री हरिबल्चोपाइ संपूर्णम् । संवत् १७४४ वर्षे मास वइशाक वदि २ वार रवि लख्रतंग अजा श्री ५ श्री पेमाजी अजा श्री कीरुनाजी प्रसादात् लखतं श्री धारग्रामे श्री श्री श्री श्री श्री

Folio 4 *A* : Haribala, a fisherman, meets Dhīvara, a Jaina monk.

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole, and bowing down to the Jaina monk. The monk is dressed in a red garment. Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short *dhotī* and a scarf. Green background. Flowering plants shown on the ground. Size : 6.5 × 9 cm.

(Fig. 35)

Folio 18 A : Vasantasiri and Haribala.

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city. In the foreground is a small river with shrubs on the bank. The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces. Green background. Size : 11 × 6.9 cm.

GROUP VII

Candrarāja Rāsa dated V. S. 1869 (= 1812 A. D.) copied in Poona from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji.

Size : 24.3 × 11.5 cm. Total folios : 233

This *Canda-rāja Rāsa* was composed by Mohanvijaya Gaṇi in 1726 A.D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229. According to the colophon the work was called *Candana-caritra*. Many manuscripts of this text are available in Jaina *Bhaṇḍāras* some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383–87.

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V. S. 1869 (= 1812 A.D.) another Mohanavijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peṭh, Poona (Maharashtra). This he copied at the request of Vakhāriā Hirāchand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona. Mohanvijaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen) had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as '*gavādā nā derā*'.

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript. The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious. It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanavijaya himself or whether a local artist was employed. What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented.

Folio 12 A : Vīrasena and his two queens going out to a garden for picnic.

The scene is divided in three sections, on the left Vīramatī and Candrāvatī are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Vīrasena on horseback and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Vīrasena and his wives enjoying themselves. Size : 18.8 × 11 cm. (Fig. 40)

Folio 45 A : Worship of the Sixteenth Tīrthaṅkara Śāntinātha.

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship; in the foreground are Jaina ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a *sārī* with *Kaccha*. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size : 15.8 × 9.2 cm.

Folio 76 B : The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri.

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Guṇāvalī and Vīramatī watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmaṇas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (*corī*) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the fore-ground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size : 15.4 × 7 cm.[*]

---

[*] A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly.

राज्य संग्रहालय पुस्तकालय
प्रो बी एन० पुरी संग्र.
लखनऊ

State Museum Lucknow
7598